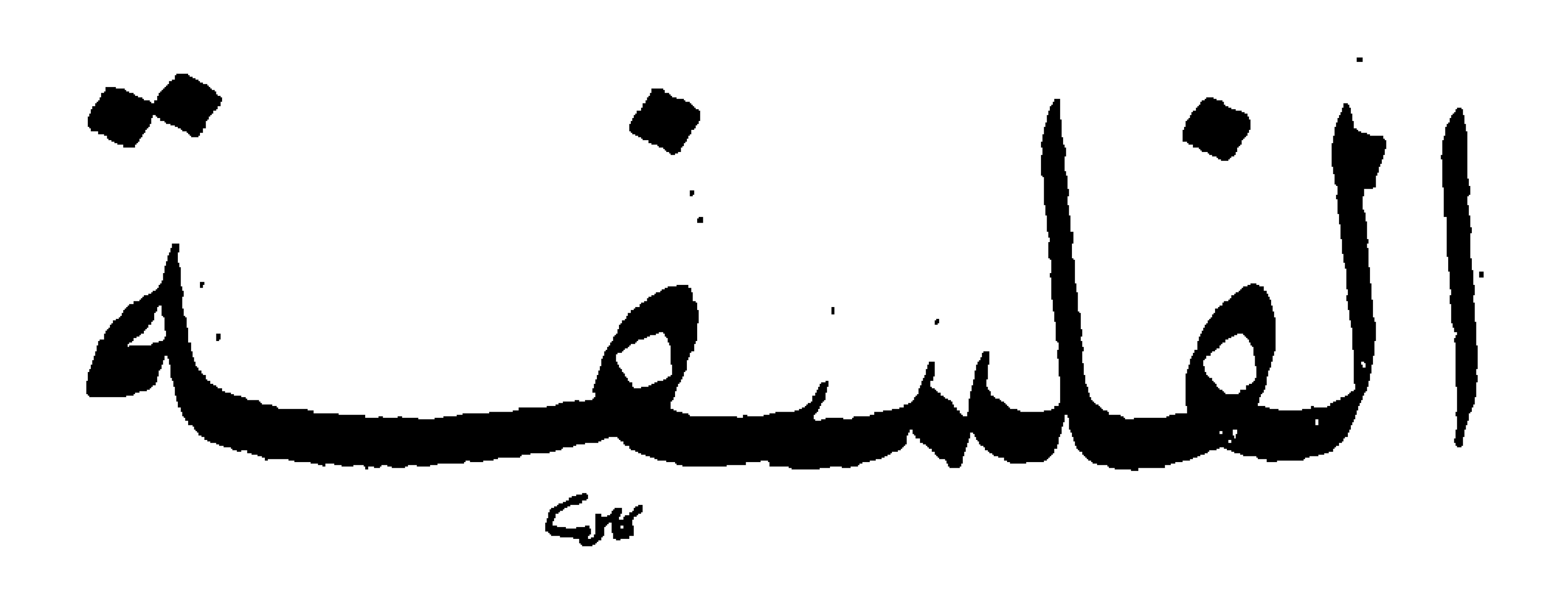
المدخل إلى الفلسفة

دكتور
فتح الله خليف
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
جامعة قطر

الناشر
دار الجامعات المصرية
تليفون ٢٢٤٦٩ بالاسكندرية

المدخل إلى



من وجهة نظر الاسلاميين

نصوص جمعها ورتبها

دكتور

فتح الله خليف

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
جامعة قطر

١٩٨٢

الناشر
دار الجامعات المصرية

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس محتويات الكتاب

الصفحة

الفصل الثانى

الصفحة

الفصل الثالث

المعرفـــــة

الصفحة

تصـــــدير

ألف الشركاء في الصناعة التماس « المدخل الى الفلسفة » عند فلاسفة الغرب ، ولم يلتفت أحد الى آن للاسلاميين مشاركة في « المدخل » •

ويأتي هذا الكتاب ليشهد على أن موضوعات « المدخل » أثارت اهتمام مفكرى الاسلام من فلاسفة ومتكلمين على السواء •

أما المتكلمون فقد بلغت عنايتهم « بنظرية المعرفة » حـــدا جعلهم يعتبرون المعرفة أول الواجبات على المكلف ، وأول المباحث التى يفتتحون بها مصنفاتهم فى علم أصول الدين • بل ان من المتكلمين من يخص المعرفة ببحث مستفيض كالقاضى عبد الجبار المعتزلى الذى يفرد لها جزءا بعنوان « النظر والمعارف » من كتاب « المغنى فى أبواب التوحيد والعدل » •

أما فلاسفة الاسلام فقد انصب اهتمـــامهم على الكشف عن ماهية الفلسفة وحقيقتها والغاية منها وأقسامها والصلة بينهـا وبين الدين • ولا نكاد نجد عندهم شيئا فى مبحث الوجود أكثر مما قاله أرسطو فى الفلسفة الاولى أو العلم الالهى أو علم الوجود بما هو وجود ، اللهم الا بعض الموضوعات الدينية التى اقحمت على هذا المبحث مثل العناية الالهية والنبوة والمعاد •

وكل من عانى التدريس يعرف صعوبة « المدخل الى الفلسفة » على الطالب المبتدىء وعلى الأستاذ الذى يقع عليه عبء تدريس « المدخل » ٠ ولكن هذه الصعوبة قد يبددها وضـــع النصوص أمام العقل لتكون موضع تأمل الطالب والأستاذ معـــا ٠ ولذلك اخترنا من النصوص أيسرها وأقربها الى الأفهام ٠

وانا لنرجو أن نكون قد وفقنا الى تذليل صعوبات « المدخل » والى توضيح اسهام الاسلاميين فى « المدخل » ، والله الموفق ٠

فتح الله خليف

الدوحة فى ٣ ذو الحجة ١٤٠٢ هـ
الموافق ٢ اكتوبر ١٩٨١ م

الفصــل الأول

معنى الفلسفة والغاية منها وأقســامها

الفصـــل الأول

معنى الفلسفة والغاية منها وأقسامها

١ ـ الفــــارابى (م ٣٣٩ هـ)

أصل كلمة فلسفة

« واسم الفلسفة يونانى ، وهو دخيل فى العربية ، وهو على مذهب لسانهم فيلاسوفيا ، ومعناه ايثار الحكمـــة . وهو فى لسانهم مركب من « فيلا » و « سوفيا » . ففيلا (الايثار) وسوفيا (الحكمة) . والفيلسوف مشتق من الفلسفة ، وهو على مذهب لســـانهم فيلوسوفوس ، فان هـــــذا التعبير هو تعبير كثير من الاشتقاقات عندهم ومعناه « المؤثر للحكمة » . والمؤثر للحكمـــة عندهم هو الذى يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمره الحكمة »١ .

حد الفلسفة وأقسامها

« اذ الفلسفة حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هى موجودة . وكان هذان الحكيمان ـ (يقصد أفلاطون وأرسطو) ـ هما مبدعان الفلسفة ومنشئان لأوائلها وأصولها ، ومتممـــان لأواخرها وفروعها ، وعليهما المعول فى قليلها وكثيرها ، واليهما المرجع فى يسيرها وخطيرها ، وما يصدر عنهما فى كل فن انما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر ..

---

١ ـ نقله عن الفارابى ابن ابى اصيبعة فى كتابه « عيون الانباء فى طبقات الأطبـــاء ج ٢ ص ١٣٤

وموضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون : اما الهية، واما طبيعية ، واما منطقية ، واما رياضية أو سياسية ..

وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم الا وللفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية ..

ومن تدرب على علم المنطق وأحكم علم الاداب الخلقية ، ثم شرع فى الطبيعيات والالهيات ، ودرس كتب هذين الحكيمين ، يتبين له مصداق ما أقوله حيث يجدهما قد قصدا تدوين العلوم بموجودات العالم ، واجتهدا فى ايضاح أحوالها على ما هى عليه من غير قصد منهما لاختراع أو اغراب أو ابداع وزخرفة وتشويق ، بل لتوفية كل منهما قسطه ونصيبه بحسب الوسع والطاقة .

واذا كان ذلك كذلك ، فالحد الذى قيل فى الفلسفة ، انها العلم بالموجوادت بما هى موجودة ، حد صحيح يبين عن ذات المحدود ويدل على ما هيته » ١ .

منهج الفلسفة ورئاستها لسائر العلوم

« وأول هذه العلوم كلها هو العلم الذى يعطى الموجودات معقولة ببراهين يقينية ، وهذه الأخرى انما تأخذ تلك بأعيانها فتقنع أو تخيلها ليسهل بذلك تعليم جمهور الامم وأهل المدن ..

١ — كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين ص ٨٠ — ٨١

فالطرق الاقناعية والتخيلات انما تستعمل اذن فى تعليم العامة وجمهور الامم والمدن ، وطرق البراهين اليقينية فى أن يحصل بها الموجودات أنفسها معقولة تستعمل فى تعليم من سبيله أن يكون خاصيا ٠

وهذا العلم — (أى الفلسفة) — هو أقدم العلوم وأكملها رياسة ، وسائر العلوم الأخر الرئيسية — (كالعلوم الطبيعية والرياضية والخلقية والسياسية) — هى تحت رياسة هذا العلم ٠٠

وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة على الاطلاق ، والحكمة العظمى ، ويسمون اقتناءها العلم ، وملكتها الفلسفة ، ويعنون به ايثار الحكمة العظمى ومحبتها ، ويسمون المقتنى لها فيلسوفا ، ويعنون به المحب والمؤثر للحكمة العظمى » ٠ ١

أقسام الفلسفة بحسب الغاية منها

« فان الصنائع صنفان : صنف مقصوده تحصيل الجميل ، وصنف مقصوده تحصيل النافع ، والصناعة التى مقصودها تحصيل الجميل فقط هى التى تسمى الفلسفة ، وتسمى الحكمة على الاطلاق ٠ ولما كانت السعادة انما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة فنية ، وكانت الأشياء الجميلة وانما تصير لنا فنية بصناعة الفلسفة ، فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هى التى بها تنال السعادة ٠

---

١ — كتاب تحصيل السعادة ص ٣٦ — ٣٩

ولما كان الجميل صنفين : صنف به يحصل معرفة الموجودات التى ليس للانسان فعلها ، وهذه تسمى النظرية ، والثانى به معرفة الأشياء التى شأنها أن تفعل ، والقوة على فعل الجميل منها ، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية ٠

والفلسفة النظرية تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم : أحدهما علم التعاليم — (أى العلم الرياضى) — والثانى العلم الطبيعى ، والثالث علم ما بعد الطبيعة ٠ وكل واحد من هذه العلوم الثلاثة يشمل على صنف من الموجودات التى من شأنها أن تعلم فقط ٠٠

والفلسفة المدنية صنفان : أحدهما يحصل به علم الأفعال الجميلة ، والأخلاق التى تصدر عنها الأفعال الجميلة ، والقدرة على أسبابها ، وبه تصير الاشياء الجميلة قنية لنا ، وهذه تسمى الصناعة الخلقية ٠ والثانى يشتمل على معرفة الأمور التى بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن ، والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم ، وهذه تسمى الفلسفة السياسية ٠ فهذه جمل أجزاء صناعة الفلسفة » ١ ٠

المنطق والفلسفة

« لما كانت الفلسفة انما تحصل بجودة التمييز ، وكانت جودة التمييز انما تحل بقوة الذهن على ادراك الصواب ، وكانت قوة

---

١ — التنبيه على سبيل السعادة ص ٢٠ — ٢١

الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه . وقوة الذهن انما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق بيقين فنعتقده ، وبها نقف على الباطل أنه باطل بيقين فنجتنبه ، ونقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نغلط فيه ، ونقف على ما هو حق فى ذاته وقد أشبه الباطل فلا نغلط فيه ولا ننخدع ، والصناعة التى بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق »١ .

الغاية من تعلم الفلسفة

« وأما الغاية التى يقصد اليها فى تعلم الفلسفة فهى معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك ، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ، وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله »٢ .

---

١ – المرجع السابق ص ٢١
٢ – كتاب ما ينبغى أن يقدم فى تعلم فلسفة ارسطو ص ١٣

٢ ـ ابن سينا (م ٤٢٨ هـ)

ماهية الحكمة

«الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه وما عليه الواجب مما ينبغى ان يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الانسانية » ٠

أقسام الحكمة (بحسب المذهب المشهور) ١

الحكمة تنقسم الى قسم نظرى مجرد وقسم عملى ٠ والقسم النظرى هو الذى الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقينى بحال الموجودات التى لا يتعلق وجودها بفعل الانسان ويكون المقصود انما هو حصول رأى فقط مثل علم التوحيد وعلم الهيئة ٠ والقسم العملى هو الذى ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقينى بالموجودات بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأى فى أمر يحصل بكسب الانسان ليكتسب ما هو الخير منه فلا يكون المقصود حصول رأى فقط بل حصول رأى لأجل عمل فغاية النظرى هو الحق وغاية العملى هو الخير ٠

---

١ ــ وهو تقسيم يحاذى فيه ارسطو والمشائين ويشهره للجمهور من طلاب الفلسفة . انظر كتابنا ابن سينا ومذهبه فى النفس ص ٣٩

أقسام الحكمة النظرية

أقسام الحكمة النظرية ثلاثة : العلم الأسفل ويسمى العلم الطبيعى · والعلم الاوسط ويسمى العلم الرياضى · والعلم الاعلى ويسمى العلم الالهى · وانما كانت أقسامه هذه الاقسام ، لأن الأمور التى يبحث عنها أما ان تكون أمورا حدودها ووجودها متعلقات بالمادة الجسمانية والحركة مثل اجرام الفلك والعناصر الأربعة وما يتكون منها وما يوجد من الاحوال خاصا بها مثل الحركة والسكون والتغير والاستحالة والكون والفساد والنشور والبلى والقوى والكيفيات التى عنها تصدر هذه الأحوال وسائر ما يشبهها فهذا قسم · وأما ان تكون أمورا وجودها متعلق بالمادة والحركة وحدودها غير متعلقة بهما مثل التربيع والتدوير والكرية والمخروطية ومثل العدد وخواصه ، فانك تفهم الكرة من غير ان تحتاج فى تفهمها الى فهم انها من خشب أو ذهب أو فضة ، ولا تفهم الانسان الا وتحتاج الى ان تفهم ان صورته من لحم وعظم ، وكذلك تفهم التقعير من غير حاجة الى فهم الشىء الذى فيه التقعير · ولا تفهم الفطوسة الا مع حاجة الى فهم الشىء الذى فيه الفطوسة · ومع هذا كله فالتدوير والتربيع والتقعير والاحديداب لا توجد الا فيما يحملها من الاجرام الواقعة فى الحركة فهذا قسم ثان · وأما ان تكون أمورا لا وجودها ولا حدودها مفتقرين الى المادة والحركة · أما من الذوات فمثل ذات الأحد الحق رب العالمين ، وأما من الصفات فمثل الهوية والوحدة والكثرة والعلة والمعلول والجزئية والكلية والتمامية والنقصان وما أشبه هذه المعانى · ولما كانت الموجودات على هذه الأقسام الثلاثة كانت العلوم النظرية بحسبها على أقسام ثلاثة والعلم الخاص بالقسم الاول يسمى طبيعيا والعلم الخاص

بالقسم الثانى يسمى رياضيا والعلم الخاص بالقسم الثالث يسمى الهيا ٠

أقسام الحكمة العملية

لما كان تدبير الانسان أما ان يكون خاصا بشخص واحد وأما أن يكون غير خاص بشخص واحد والذى يكون غير خاص هو الذى انما يتم بالشركة والشركة أما بحسب اجتماع منزلى علوى وأما بحسب اجتماع مدنى كانت العلوم العملية ثلاثة ٠ واحد منها خاص بالقسم الأول ويعرف به ان الانسان كيف ينبغى ان يكون أخلاقه وأفعاله حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة ويشتمل عليه كتاب ارسطاطاليس فى الأخلاق ٠ والثانى منها خاص بالقسم الثانى ويعرف منه ان الانسان كيف ينبغى ان يكون تدبيره لمنزله المشترك بينه وبين زوجه وولده ومملوكه حتى تكون حاله منتظمة مؤدية الى التمكن من كسب السعادة ويشتمل عليه كتاب أرونس فى تدبير المنزل وكتب فيه لقوم آخرين غيره. والثالث منها خاص بالقسم الثالث ويعرف به أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والردية ويعرف وجه استيفاء كل واحد منها وعلة زواله وجهة انتقاله ما كان يتعلق من ذلك بالملك فيشتمل عليه كتاب أفلاطون وأرسطو فى السياسة وما كان من ذلك يتعلق بالنبوة والشريعة فيشتمل عليه كتابان هما فى النواميس والفلاسفة لا تزيد ناموس ما تظنه العامة ان الناموس هو الحيلة والخديعة بل الناموس عندهم هو السنة والمثال القائم الثابت ونزول الوحى والعرب أيضا تسمى الملك النازل بالوحى ناموسا وهذا الجزء من الحكمة العملية يعرف به

وجود النبوة وحاجة نوع الانسان فى وجوده وبقائه ومنقلبه الى الشريعة وتعرف بعض الحكمة فى الحدود الكلية المشتركة فى الشرائع والتى تخص شريعة شريعة بحسب قوم قوم وزمان زمان ويعرف به الفرق بين النبوة الالهية وبين الوعاوى الباطلة كلها ٠

أقسام الحكمة الطبيعية

الحكمة الطبيعية منها ما يقوم مقام الأصل ومنها ما يقوم مقام الفرع وأقسام ما يقوم منها مقام الأصل ثمانية :

قسم به تعرف الأمور العامة لجميع الطبيعيات مثل المادة والصورة والحركة والطبيعة والانسان بالنهاية وغير النهاية وتعلق الحركة بالمحركات واثباتها الى محرك أول واحد غير متحرك وغير متناهى القوة لا جسم ولا فى جسم ويشتمل عليه كتاب الكيان ٠

والقسم الثانى يعرف به أحوال الأجسام التى هى اركان العالم وهى السموات وما فيهن والعناصر الأربعة وطبائعها وحركاتها ومواضعها وتعريف الحكمة فيما صنعها ونضدها ويشتمل عليه كتاب السماء والعالم ٠

والقسم الثالث يعرف منه حال الكون والفساد والتوليد والنشو والبلى والاستحالات مطلقا من غير تفصيل ويبين فيه عدد الأجسام الاولة القابلة لهذه الاحوال ولطيف الصنع الالهى فى ربط الارضيات بالسماوات واستبقاء الانواع على فساد الاشخاص بالحركتين السماويتين اللتين احداهما شرقيةوالاخرى

غريبة منحرفة عنها ومواجهة لها ويحقق ان هذه كلها بتقدير العزيز العليم ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد .

والقسم الرابع نتكلم فيه في الاحوال التي تعرض في العناصر الاربعة قبل الامتزاج لما يعرض لها من انواع الحركات والتخلخل والتكاثف بتأثير السموات فيها فنتكلم بالعلامات والشهب والغيوم والامطار والرعد والبرق والهالة وقوس قزح والصواعق والرياح والزلازل والبحار والجبال ويشتمل على ثلاث مقالات من كتاب الآثار العلوية .

والقسم الخامس يعرف منه حال الكائنات ويشتمل عليه كتاب المعادن وهو المقالة الرابعة من الآثار العلوية .

والقسم السادس يعرف منه حال الكائنات النباتية ويشتمل عليه كتاب النبات .

والقسم السابع يعرف منه حال الكائنات الحيوانية ويشتمل عليه كتاب طبائع الحيوان .

والقسم الثامن يشتمل على معرفة النفس والقوى الدراكة التي في الحيوانات وخصوصا التي في الانسان ونبين ان النفس التي في الانسان لا تموت بموت البدن وانها جوهر روحاني الهي ويشتمل عليه كتاب النفس والحس والمحسوس .

اقسام الحكمة الفرعية الطبيعية

فمن ذلك الطب والغرض فيه معرفة مبادىء البدن الانساني واحواله من الصحة والمرض وأسبابها ودلائلها ليدفع المرض وتحفظ الصحة .

ومن ذلك احكـام النجوم وهو علم تخميني والغرض فيـه الاستدلال من اشكال الكواكب بقياس بعضها الى بعض وبقياسها الى درج البروج وبقياس جملة ذلك الى الارض على ما يكون من احوال ادوار العـالم والملك والممـالك والبلدان والمواليـد والتحاويل والتسايير والاختيارات والمسائل ٠

ومن ذلك علم الفراسة والغرض فيه الاستدلال من الخلق على الاخلاق ٠

ومن ذلك علم التعبير والغرض فيه الاستدلال فى المتخيلات الحكمية على ما شاهدته النفس من علم الغيب فخيلته القوة المخيلة بمثال غيره ٠

ومن ذلك علم الطلسماة والغرض فيه تمزيج القوى السمائية بقوى بعض الاجرام الارضية ليتألف من ذلك قوة تفعل فعـلا غريبا فى عالم الارض ٠

ومن ذلك النيرنجيات والغرض فيه تمزيج القوى فى جواهر العالم الارضى ليحدث عنها قوة يصدر عنها فعل غريب ٠

ومن ذلك علم الكيمياء والغرض فيه سلب الجواهر المعدنية خواصها وافادتها خواص غيرها وافادة بعضـها خواص بعض ليتوصل الى اتخاذ الذهب والفضة من غيرها من الاجسام ٠

الاقسام الاصلية للحكمة الرياضية

وهى اربعة : علم العدد ، وعلم الهندسة ، وعلم الهيئة ، وعلم الموسيقا ٠ علم العدد يعرف منه حال انواع العدد وخاصية كل نوع فى نفسه وحال النسب بعضها من بعض ٠ وعلم الهندسة يعرف

منه حال اوضاع الخطوط واشكال السطوح واشكال المتسطحات والنسب كلها الى المقادير كلها انما هى مقادير والنسب التى لها بما هى ذوات اشكال واوضاع ويشتمل عليه اصول كتاب اقليدس . وعلم الهيئة يعرف فيه حال اجزاء العالم فى اشكالها واوضاع بعضها عند بعض ومقاديرها وابعاد ما بينها وحال الحركات التى للافلاك والتى للكواكب وتقدير الكرات والقطوع والدوائر التى بها تتم الحركات ويشتمل عليه كتاب المجسطى . وعلم الموسيقا يعرف منه حال النغم ويعطى العلة فى اتفاقها واختلافها أو حال الابعاد والأجناس والمجموع والانتقالات والايقاع وكيفية تأليف اللحون والهداية الى معرفة الملاهى كلها بالبرهان .

والاقسام الفرعية للعلوم الرياضية

من فروع العدد : عمل الجمع والتفريق بالهندى ، وعمل الجبر والمقابلة .

ومن فروع الهندسة : علم المساحة ، وعلم الحيل المتحركة ، وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين . وعلم آلات الجزئية . وعلم المناظر والمرايا . وعلم نقل المياه .

ومن فروع علم الهيئة علم الزيجات والتقاويم .

ومن فروع علم الموسيقا اتخاذ الآلات العجيبة الغريبة مثل الارغل وما اشبهه .

الاقسام الاصلية للعلم الالهى

هى خمسة : الاول منها النظر فى معرفة المعانى العامة لجميع

الموجودات من الهوية والوحدة والكثرة والوفاق والخلاف والتضاد والقوة والفعل والعلة والمعلول ·

والقسم الثانى هو النظر فى الاصول والمبادى مثل علم الطبيعيين والرياضيين وعلم المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة فيها ·

والقسم الثالث هو النظر فى اثبات الحق الاول وتوحيده والدلالة على تفرده وربوبيته وامتناع مشاركة موجود له فى مرتبة وجوده ، وانه وحده واجب الوجود بذاته ، ووجود ما سواه يجب به · ثم النظر فى صفاته وانها كيف تكون صفاته ، وأن الموهوم من لفظ كل صفة ما هو ، وأن الالفاظ المستعملة فى صفاته مثل الواحد والموجود والقديم والعالم والقادر يدل كل واحد منها على معنى آخر ، ولا يجوز ان يكون الشيء الواحد الذى لا كثرة فيه بوجه له معان كثيرة كل واحد منها غير الآخر ، وتعرف كيف يجب ان تفهم هذه الصفات له حتى لا توجب فى ذاته غيرة وكثرة ولا يقدح فى وحدانيته الذاتية الحقيقية ·

والقسم الرابع هو النظر فى اثبات الجواهر الاول الروحانية التى هى مبدعاته وأقرب مخلوقاته منزلة عنده . والدلالة على كثرتها واختلاف مراتبها وطبقاتها ، والغنى الذى يتعلق بكل منها فى تتميم الكل ، وهذه رتبة الملائكة الكروبيين · ثم فى اثبات الجواهر الروحانية الثانية التى هى بالجملة دون جملة تلك الأولى ودون درجاتها وطبقاتها وأقوالها وهذه هى الملائكة الموكلة بالسموات وحملة العرش ومدبرات الطبيعة ومتعهدات ما يتولد فى عالم الكون والفساد ·

والقسم الخامس فى تسخير الجواهر الجسمانية السماويـــة والارضية لتلك الجواهر الروحانية التى بعضها عاملـــة فى محركة ، وبعضها آمرة مروية عن رب العالمين وحيـــه وآمرة ، والدلالةعلىارتباط الأرضيات بالسماويات،والسماويات بالملائكة العاملة ، والملائكة العاملة بالملائكة المبلغة الممثلة ، وارتباط الكل بالأمر الذى ما هو الا واحدة كلمح البصر،وبيان ان الكل المبدع لا تفاوت فيه ولا فطور ولا فى أجزائه ، وأن مجراه الحقيقى على مقتضى الخير المحض ، وان الشر فيه ليس بمحض ، بل هو لحكمة ومصلحة ، وهو ينبع فى جهة خير · فهذه أقسام الفلسفة الاولى أعنى العلم الالهى ، ويعرف جميع هذا بالبرهان اليقينى ·

فروع العلم الالهى

فمن ذلك معرفة كيفية نزول الوحى والجواهر الروحانيـــة التى تؤدى الوحى ، وان الوحى كيف يتأدى حتى يصير مبصر أو مسموعا بعد روحانيته ، وأن الذى يأتى خاصة تكون له تصدر عنه المعجزات المخالفة لمجرى الطبيعة ، وكيف يخبر بالغيب ، وأن الابرار الاتقياء كيف يكون لهم الهام شبيه بالوحى وكرامـات تشبه المعجزات · ومـــا الروح الأمين روح القدس ، وأن الروح الأمين من طبقات الجواهر الروحانية الثابتة ، وأن روح القدس من طبقة الكروبيين ·

ومن ذلك علم المعاد ويشتمل على تعريف الانسان لو لم يبعث بدنه مثلا لكان له ببقاء روحه بعد موته ثواب وعقاب غير بدنيين · وكانت الروح التقية التى هى النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق العاملة بالخير الذى يوجبه الشرع والعقل فائزة بســـعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة ، وأنها أجل من الذى

صح بالشرع ولم يخالفه العقل ، انها تكون لبدنه ، الا أن الله تعالى أكرم عباده المتقين على لسان رسله عليهم السلام بموعد بالجمع بين السعادتين : الروحانية ببقاء النفس ، والجسمانية ببعث البدن ا لذى هو عليه قدير ا ن شاء هو ومتى شـاء هو • وتبين أن تلك السعادة الروحانية كيف أن العقل وحده طريق الى معرفتها • وأما السعادة البدنية فلا يفى بوضـعها الا الوحى والشريعة • وبمثل ذلك يعرف حال الشقاوة الروحانيـة التى لأنفس الفجار ، وانها أشد ايلاما ، وادامة الشقاوة التى أوعدوا بحلولها بهم بعد البعث • ويعرف أن تلك الشقاوة على من تدوم وعمن تنقطع • وأما التى تختص بالبدن فالشريعة أوقفتهم على صحتها دون النظر والعقل وحده • وأما الشقاوة الروحانية فان العقل طريق اليها من جهة النظر والقياس والبرهـان • والجسمانية تصح بالنبوة التى صحت بالعقل ووجبت بالدليل • وهى متممة بالعقل . فان كل مالا يتوصل العقل الى اثبات وجوده أو وجوبه بالدليل فانما يكون معه جوازه فقط ، فـان النبوة تعقد على وجوده او عدمه فصلا ، وقد صح عنده صدقها ويتم عنده صدقها فيتم عنده ما صح وقصر عنه من معرفة •

واذ قد أتى وصفنا على الأقسام الاصلية والفرعية للحكم فقد حان لنا أن نعرف اقسام العلم الذى هو آله للانسان موصلة الى كسب الحكم النظرية والعملية واقية عن السـهو والغلط عن البحث والرؤية مرشدة الى الطريق الذى يجب أن يسلك فى كل بحث ومعرفة حقيقة الصحيح وحقيقة الدليل الصحيح الذى هو البرهان ، وحقيقة الجدلى المقارب للبرهان ، وحقيقة الاقناعى القاصر عنهما ، وحقيقة المغالطى المدلس منها ، وحقيقة الشعرى الموهم تخيلا وهو صناعة المنطق •

اقسام الحكمة التى هى المنطق

القسم الاول يتبين فيه أقسام الالفاظ والمعانى من حيث هى ثلاثة ومفردة ويشتمل عليه كتابا ايساغوجى تصنيف فورفوريوس وهو المعروف بالمدخل ٠

والقسم الثانى يتبين فيه عدد المعانى المفردة الذاتية والشاملة بالعموم لجميع الموجودات من جهة ما هى تلك المعانى من غير شرط تحصلها فى الوجود أو قوامها فى العقل ويشتمل عليه كتاب أرسطو المعروف بقاطيغورياس أى المقولات ٠

والقسم الثالث يتبين فيه تركيب المعانى المفردة بالسلب والايجاب حتى تصير قضية وخبرا يلزمه أن يكون صادقا أو كاذبا ويشتمل عليه كتاب ارسطو المعروف بباراميناس أى العبارة ٠

والقسم الرابع يتبين فيه تركيب القضايا حتى يتألف منها دليل يفيد علما بمجهول وهو القياس ويشتمل عليه كتاب ارسطو المعروف بأنولوطيقا أى التحليل بالقياس ٠

والقسم الخامس يعرف منه شرائط القياس فى تأليف قضاياه التى هى مقدماته حتى يكون ما يكتسب به يقينا لاشك فيه وعليه يشتمل كتابه المعروف بأنولوطيقا الثانية ومانودوطيقى أى البرهان ٠

والقسم السادس يشتمل على تعريف القياسات النافعة فى مخاطبات من نقص فهمه أو علمه عن تبيين البرهان فى كل شىء فى التى لابد منها للمحاورات التى يراد منها الزام محمود أو تحرز عن الزام مذموم ، والمواضع التى تكتسب منها الحجج فى

الجدل والوصايا المجيب والسائل ويتضمنه كتابـــه المعروف بطوبيقا أى صحة المواضع ويرسم أيضا بديا لقطيقى أى الجدلى وبالجملة تعرف منه القياسات الاقناعية في الامور الكلية .

والقسم السابع يشتمل على تعريف المغالطـــات التى تقع فى الحجج والدلائل والمجاز والسهو والزلة فيها وتعديدها باسرها كم هى والتنبيه على وجه التحرز منها ويتضمنه كتابه المعروف بسوفسطيقا أى نقض شبه المغالطين .

والقسم الثامن يشتمل على تعريف المقاييس الخطابيةالبلاغية النافعة فى مخاطبات الجمهور على سبيل المشاورات والمخاصمات فى المشاعرات أو المدح أو الذم أو الحيل النافعة فى الاستعطاف والاستمالة والاغراء وتصغير الامر وتعظيمه ووجوه المعـــاذير والمعاتبات ووجوه ترتيب الكلام فى كل قصة وقصة وخطبة . ويتضمنه كتابه المعروف بروطوريقى أى الخطابة .

والقسم التاسع يشتمل على الكلام الشعرى أنه كيف يجب أن يكون فى فن فن وما أنواع التقصير والنقص فيه ويشتمل عليه كتابه المعروف بفرانيطقا ويقال رطوريقى أى الشعرى .

فقد دللت على اقسام الحكمة وظهر انه ليس شيء منها يشتمل على ما يخالف الشرع فان الذين يدعونها ثم يزيغون عن منهاج الشرع انما يضلون من تلقاء انفســهم ومن عجزهم وتقصيرهم لا ان الصناعة نفسها توجيه فانها بريئة منهم ١ .

---

١ ــ تســع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ص ١٠٤ ــ ١١٧

قسمة أخرى للعلوم الفلسفية (بحسب المذهب المشهور) ١

فنقول : ان الغرض فى الفلسفة أن يوقف على حقائق الاشياء كلها على قدر ما يمكن الانسان أن يقف عليه • والأشياء الموجودة اما أشياء موجودة ليس وجودها باختيارنا وفعلنا ، واما أشياء وجودها باختيارنا وفعلنا • ومعرفة الأمور التى من القسم الأول تسمى فلسفة نظرية ، ومعرفة الأمور التى من القسم الثانى تسمى فلسفة عملية • والفلسفة النظرية انما الغاية فيها تكميل النفس بأن تعلم فقط ، والفلسفة العملية انما الغاية فيها تكميل النفس ، لا بأن تعلم فقط ، بل بأن تعلم ما يعمل به فتعمل • فالنظرية غايتها اعتقاد رأى ليس بعمل ، والعملية غايتها معرفة رأى هو فى عمل ، فالنظرية أولى بأن تنسب الى الرأى •

والأشياء الموجودة فى الأعيان التى ليس وجودها باختيارنا وفعلنا هى بالقسمة الأولى على قسمين : أحدهما الأمور التى تخالط الحركة ، والثانى الأمور التى لا تخالط الحركة ، مثل العقل والبارى • والأمور التى تخالط الحركة على ضربين ، فانها اما أن تكون لا وجود لها الا بحيث يجوز أن تخالط الحركة، مثل الانسانية والتربيع ، وما شابه ذلك ، واما أن يكون لها وجود من دون ذلك • فالموجودات التى لا وجود لها الا بحيث يجوز عليها مخالطة الحركة على قسمين : فانها اما أن تكون ، لا فى القوام ولا فى الوهم ، يصح عليها أن تجرد عن مادة معينة، كصورة الانسانية والفرسية ، واما أن تكون يصح عليها ذلك

---

١ ـ انظر كتابنا ابن سينا ومذهبه فى النفس ص ٣٩

فى الوهم دون القوام ، مثل التربيع ، فانه لا يحوج تصوره الى أن يخص بنوع مادة ، أو يلتفت الى حال حركة • وأما الأمور التى يصح أن تخالط الحركة ، ولها وجود دون ذلك ، فهى مثل الهوية ، والوحدة ، والكثرة ، والعليـــة • فتكون الأمور التى يصح عليها أن تجرد عن الحركة ، اما أن تكون صحتها صحـــة الوجوب ، واما ألا تكون صحتها صحة الوجوب ، بل تكون بحيث لا يمتنع لها ذلك ، مثل حال الوحدة ، والهوية والعلية ، والعدد الذى هو الكثرة • وهذه فاما أن ينظر اليها من حيث هى هى ، فلا يفارق ذلك النظر النظر اليها من حيث هى مجردة ، فانهـــا تكون من جملة النظر الذى يكون فى الأشياء ، لا من حيث هى فى مادة ، اذ هى ، من حيث هى هى ، لا فى مادة ، واما أن ينظر اليهامن حيث عرض لها عرض لا يكون فى الوجود الا فى المادة • وهذا على قسمين : اما أن يكون ذلك العرض لا يصح توهمه أن يكون الا مع نسبة الى المادة النوعية والحركة ، مثل النظر فى الواحد ، من حيث هو نار أو هواء ، وفى الكثير ، من حيث هو أسطقسات ، وفى العلة ، من حيث هى مثلا حرارة أو برودة ، وفى الجوهر العقلى ، من حيث هو نفس ، أى مبدأ حركة بدن ، وان كان يجوز مفارقته بذاته • واما أن يكون ذلك العرض ـ وان كان لايعرض الا مع نسبة الى مادة ومخالطة الحركة ـ فانه قد تتوهم أحواله وتستبان من غير نظر فى المادة المعينة والحركة النظر المذكور ، مثل الجمع والتفريق ، والضرب والقسمة ، والتجذير والتكعيب ، وسائر الأحوال التى تلحق العدد ، فان ذلك يلحق العدد وهو فى أوهام الناس ، أو فى موجودات متحركة منقسمة متفرقة ومجتمعة ، ولكن تصور ذلك قد يتجرد تجردا ما حتى لا يحتاج فيه الى تعيين مواد نوعية •

فأصناف العلوم اما أن تتناول اذن اعتبار الموجودات ، من حيث هى فى الحركة تصورا وقواما ، وتتعلق بمواد مخصوصة الانواع ، واما أن تتنـاول اعتبـــار الموجودات ، من حيث هى مفارقة لتلك تصورا لاقواما ، واما أن تتناول اعتبار الموجودات، من حيث هى مفارقة قواما وتصورا ٠

فالقسم الاول من العلوم هو العلم الطبيعى ٠ والقسم الثانى هو العلم الرياضى المحض ، وعلم العدد المشهور منه ، وأما معرفة طبيعة العدد ،من حيث هو عدد ، فليس لذلك العلم ٠ والقسم الثالث هو العلم الالهى ٠ واذ الموجودات فى الطبع على هـــذه الأقسام الثلاثة ، فالعلوم الفلسفية النظرية هى هذه ٠

وأما الفلسفة العملية : فامـــا أن تتعلق بتعليم الآراء التى تنتظم باستعمالها المشاركة الانسانية العامية ، وتعرف بتدبير المدينة ، وتسمى علم السياسة ، واما أن يكون ذلك التعلق بما تنتظم به المشاركة الانسانية الخاصية ، وتعرف بتدبير المنزل ، واما أن يكون ذلك التعلق بما تنتظم به حال الشخص الواحـــد فى زكاء نفسه ، ويسمى علم الاخلاق ٠ وجميع ذلك انما تحقق صحة جملته بالبرهان النظرى ، وبالشهادة الشرعية ، ويحقق تفصيله وتقديره بالشريعة الالهية ٠

والغاية فى الفلسفة النظرية معرفـــة الحق ، والغايــة فى الفلسفة العملية معرفة الخير ٠

وماهيات الأشياء قد تكون فى أعيان الأشياء ، وقد تكون فى التصور ، فيكون لها اعتبارات ثلاثة : اعتبار الماهية بما هى تلك الماهية غير مضافة الى أحد الوجودين وما يلحقهـا من حيث هى

كذلك ، واعتبار لها ، من حيث هي في الأعيان ، فيلحقها حنيئذ أعراض تخص وجودها ذلك ، واعتبار لهـــا ، من حيث هى فى التصور ، فليحقها حينئذ أعراض تخص وجودهـــا ذلك ، مثل الوضع والحمل ، ومثل الكلية والجزئية فى الحمل ، والذاتيـة والعرضية فى الحمل ، وغير ذلك مما ستعلمه ، فانـــه ليس فى الموجودات الخارجة ذاتية ولا عرضـــية حملا ، ولا كون الشيء مبتدأ ولا كونه خبرا ، ولا مقدمة ولا قياسا ، ولا غير ذلك • واذا أردنا أن نتفكر في الأشياء ونعلمهـــا ، فنحتاج ضرورة الى أن ندخلها فى التصور ، فتعرض لها ضرورة الأحوال التى تكون فى التصور ، فنحتاج ضرورة الى أن نعتبر الأحوال التى لهـــا فى التصور ، وخصوصا ونحن نروم بالفكرة أن نستدرك المجهولات، وأن يكون ذلك من المعلومات • والأمور انما تكون مجهولـــة بالقياس الى الذهن لا محالة • وكذلك انما تكون معلومة بالقياس اليه • والحال والعارض الذى يعرض لها حتى ننتقل من معلومها الى مجهولها ، هو حال وعارض يعرض لها فى التصور ، وان كان ما لها فى ذاتها أيضا موجودا مع ذلك ، فمن الضرورة أن يكون لنا علم بهذه الأحوال ، وأنها كم هى ، وكيف هى ، وكيف تعتبر فى هذا العارض • ولأن هذا النظر ليس نظرا فى الأمور ،من حيث هى موجودة أحد نحوىالوجودين المذكورين ، بل من حيث ينفع فى ادراك أحوال ذينك الوجودين ، فمن تكون الفلسفـــة عنده متناولة للبحث عن الأشـــياء ، من حيث هى موجودة ، ومنقسمة الى الوجودين المذكورين ، فلا يكون هذا العلم عنده جزأ من الفلسفة ، ومن حيث هو نافع فى ذلك ، فيكون عنده آلة فى الفلسفة ، ومن تكونالفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظرى ،

ومن كل وجه ، يكون أيضا هذا عنده جزا من الفلسفة ، وآلة لسائر أجزاء الفلسفة • وسنزيد هذا شرحا فيما بعد •

والمشاجرات التى تجرى فى مثل هذه المسالة فهى من الباطل ومن الفضول : أما من الباطل ، فلأنه لا تناقض بين القولين ، فان كل واحد منهما يعنى بالفلسفة معنى آخر ، وأما من الفضول ، فان الشغل بأمثال هذه الاشياء ليس مما يجدى نفعا •

وهذا النوع من النظر هو المسمى علم المنطق ، وهو النظر فى هذه الأمور المذكورة ، من حيث يتأدى منها الى اعلام المجهول . وما يعرض لها من حيث كذلك لا غير (١) •

---

١ ـ الشفاء : المدخل ص ١٢ ـ ١٦

أقسام الحكمة بحسب المذهب المستور (١)

« ان العلوم كثيرة ، والشهوات لها مختلفة ، ولكنها تنقسم — أول ما تنقسم — قسمين :

علوم لا يصلح أن تجرى أحكامها الدهر كله ، بل طائفة من الزمان ثم تسقط بعدها ، أو تكون مغفولا عن الحاجة اليهـــا بأعيانها برهة من الدهر ثم يدل عليها من بعد ·

وعلوم متساوية النسب الى جميع أجزاء الدهر ، وهـــذه العلوم أولى العلوم بأن تسمى « حكمة » ·

وهذه منها أصول ومنها توابع وفروع · وغرضنا ها هنا هو فى الأصول · وهذه التى سميناها توابع وفروعها — فهى كالطب والفلاحة ، وعلوم جزئية تنسب الى التنجيم وصنائـــع أخرى لا حاجة بنا الى ذكرها ·

وتنقسم العلوم الأصلية الى قسمين أيضا : فان العلم لا يخلو اما أن ينتفع به فى أمور العالم الموجودة وما قبل العالم ، ولا يكون قصارى طالبه أن يتعلمه حتى يصير آلة لعله يتوصل بها الى علوم هى علوم أمور العالم وما قبله ، واما أن ينتفع به من حيث يصير آلة لطالبه فيا يروم تحصيله من العلم بالأمور الموجودة فى العالم وقبله ·

---

١ — وهو تقسيم يعبر عن مذهبه الخاص الذى يستره عن عامة جمهور طلاب الفلســـفة ويوصى بأن لايذاع بين الناس ولا يطلع عليه الا خاصة الخاصة انظر كتابنا ابن سينا ومذهبه فى النفس ص ٣٩

والعلم الذى يطلب ليكون آلة قد جرت العادة فى هذا الزمان وفى هذه البلدان أن يسمى علم المنطق • ولعل لـــه عند قوم آخرين اسما آخر ، لكننا نؤثر أن نسـميه الآن بهذا الاســـم المشهور• وانما يكون هذا للعلم آلة فى سائر العلوم ـ لأنه يكون علما منبها على الأصول التى يحتاج اليها كل من يقتنص المجهول من العلوم باستعمال للمعلوم على نحو وجهة يكون ذلك النحو وتلك الجهة مؤديا بالباحث الى الاحاطة بالمجهول ، فيكون هذا العلم مشيرا الى جميع الانحاء والجهات التى تنقل الذهن من المعلوم الى المجهول ، وكذلك يكون مشيرا الى جميع الأنحاء والجهـــات التى تضل الذهن وتوهمه استقامة مأخذ نحو المطلوب من المجهول ولا يكون كذلك ، فهذا هو أحد قسمى العلوم •

وأما القسم الآخر ـ فهو ينقسم أيضا أول ما ينقسم قسمين، لأنه اما أن تكون الغاية فى العلم تزكية النفس مما يحصل لها من صورة المعلوم فقط ، واما أن تكون الغاية ليس ذاك فقط ، بل وأن يعمل الشىء الذى انتقشت صورته فى النفس •

فيكون الأول تتعاطى به الموجودات لا من حيث هى أفعالنا وأحوالنا ، لنعرف أصوب وجوه وقوعها منا وصدورها عنـــا ووجودها فينا ، والثانى يتلفت فيه لفت موجودات هى أفعالنا وأحوالنا لنعرف أصوب وجوه وقوعها منا وصدورها عنـــا ووجودها فينا •

والمشهود من أهل الزمان أنهم يسمون الأول (علما نظريا) ، لان غايته القصوى نظر ، ويسمون الثانى منها (عمليـــا) لان غايته عمل •

وأقسام العلم النظرى أربعة : وذلك لأن الأمور اما مخالطة للمادة المعينة حدا وقواما ، فلا يصلح وجودها فى الطبع فى كل مادة ، ولا يعقل الا فى مادة معينة مثل الانسانية والعظمية ، وان كانت بحيث لا يمتنع الذهن ، فى أول نظرة ، عن أن يحلها كل مادة فيكون على سبيل من غلط الذهن بل يحتاج الذهن ضرورة فى الصواب أن تنصرف عن هذا التجويز ، ويعلم أن ذلك المعنى لا يحل مادة الا اذا حصل معنى زائد يهيئها له ، وهذا كالسواد والبياض فهذا من قبيل الموجودات والامور •

واما أمور مخالطة أيضا كذلك ، والذهن وان كان يحوج فى صحة تصور كثير منها الى الصاقه بما هو مادة أى جار مجرد المادة ـ فليس يمنع عنده وعند الوجود أن لا يتعين له جار مجرد المادة تصلح لأن تخالطه ما لم يمنع مانع وليس يحتاج فى الصلوح له الى ممهد يخصصه به مثل الثلاثية والثنائية من حيث هى متكونة ويعرض لها الجمع والتفريق ، ومثل التدوير والتربيع وجميع ما لا يفتقر وجوده ولا تصوره الى تعين مادة له ، وهذا قبيل ثان فى الأمور والموجودات •

واما أمور مباينة للمادة والحركة أصلا فلا تصلح لأن تخلط بالمادة ولا فى التصور العقلى الحق ، مثل الخالق الأول تعالى ، ومثل ضروب من الملائكة • وهذا قبيل ثالث من الموجودات •

وأما أمور ومعان قد تخالط المادة وقد لا تخالطها ، فتكون فى جملة ما يخالط وفى جملة مالا يخالط ، مثل الوحدة والكثرة ، والكلى والجزئى والعلة والمعلول •

كذلك أقسام العلوم النظرية أربعة ، لكل قبيل علم . وقد جرت العادة بأن يسمى العلم بالقسم الاول « علما طبيعيا » ، وبالقسم الثانى « رياضيا »، وبالقسم الثالث «الهيا» ، وبالقسم الرابع « كليا » ، وان لم يكن هذا التفصيل متعارفا . فهذا هو العلم النظرى .

وأما (العلم العملى) فمنه ما يعلم كيفية ما يجب أن يكون عليه الانسان فى نفسه وأحواله التى تخصه ، حتى يكون سعيدا فى دنياه هذه وفى آخرته ، وقوم يخصون هذا باسم « علم الاخلاق » .

ومنه ما يعلم كيف يجب أن يجرى عليه أمر المشاركات الانسانية لغيره ، حتى يكون على نظام فاضل : اما فى المشاركة الجزئية واما فى المشاركة الكلية ، والمشاركة الجزئية هى التى تكون فى منزل واحد ، والمشاركة الكلية هى التى تكون فى المدينة .

وكل مشاركة فانما تتم بقانون مشروع ، وبمتول لذلك القانون المشروع يراعيه ويعمل عليه ويحفظه ، ولا يجوز أن يكون المتولى لحفظ المقنن فى الأمرين جمعيا انسان واحد ، فانه لا يجوز أن يتولى تدبير المنزل من يتولى المدينة ، بل يكون للمدينة مدير ، ولكل منزل مدبر آخر . ولذلك يحسن أن يفرد « تدبير المنزل » بحسب المتولى بابا مفردا ، و « تدبير المدينة » بحسب المتولى بابا مفردا ولا يحسن أن يفرد التقنين للمنزل والتقنين للمدينة كل على حدة ، بل الأحسن أن يكون المقنن لما يجب أن يراعى فى خاصة كل شخص ، وفى المشاركة الصغرى

وفي المشاركة الكبرى شخص واحد بصناعة واحدةوهو «النبى» • وأما المتولى للتدبير وكيف يجب أن يتولى ، فالاحسن أن لا تدخل بعضه في بعض ، وان جعلت كل تقنين بابا اخر ، فعلت ولا بأس بذلك • لكنك تجـــد الاحسن أن يفـــرد العلم بالاخلاق والعلم بتدبير المنزل والعلم بتدبير المدينة كل على حـــدة ، وأن تجعل الصناعة الشارعة وما ينبغى أن تكون عليه أمرا مفردا • وليس قولنا : « وما ينبغى أن تكون عليه » مشيرا الى أنها صناعة ملفقة مخترعة ليست من عند الله ولكل انسان ذى عقل أن يتولاها ، كلا ، بل هى من عند الله،وليس لكل انسان ذى عقل أن يتولاها • ولا حرج علينا اذا نظرنا فى أشياء كثيرة ـ مما يكون من عند الله ـ أنها كيف ينبغى أن تكون •

فلتكن هذه العلوم الاربعة أقسام العلم العملى ، كما كانت تلك الاربعة أقسام العلم النظرى •

وليس من عزمنا أن نورد فى هذا الكتاب جميع أقسام العلم النظرى والعلم العملى ، بل نريد أن نورد من أصناف العلوم هذا العدد : نورد منه « العلم الآلى » ، ونورد « العلم الكلى » ، ونورد «العلم الالهى» ، ونورد «العلم الطبيعى الأصلى» ، ونورد من العلم العملى القدر الذى يحتاج اليه طالب النجاة ، وأما العلم الرياضى فليس من العلم الذى يختلف فيه •

والذى أوردناه منه فى « كتاب الشـــفاء » هو الذى نورده ها هنا لو اشتغلنا بايراده ، وكذلك الحال فى أصناف من العلم العملى لم نورده هاهنا • وهذا هو حين نشـــتغل بايراد « العلم الآلى » الذى هو « المنطق » (١) •

---

١ ـ منطق المشرقيين ، ص ٥ ـ ٨ •

٣ ـ الشهرستانى (م ٥٤٨ هـ)

« الفلسفة وأقسامها »

« الفلسفة باليونانية محبة الحكمة . والفيلسوف هو فيلاوسوفا ، و « فيلا » هو المحب و « سوفا » هو الحكمة أى هو محب الحكمة .

والحكمة قولية وفعلية ، أما الحكمة القولية ، وهى العقدية أيضا ، (فهى) كل ما يعقلها العاقل بالحد ، وما يجرى مجراه مثل الرسم والبرهان ، وما يجرى مجراه مثل الاستقراء ، فيعبر عنه بهما . وأما الحكمة الفعلية فكل ما يفعله الحكيم لغاية كمالية . فالأول الأزلى لما كان هو الغاية والكمال فلا يفعل فعلا لغاية دون ذاته ، والا فتكون الغاية والكمال هو الحامل والأول محمول ، وذلك محال . فالحكمة فى فعله وقعت تبعا لكمال ذاته ، وذلك هو الكمال المطلق فى الحكمة . وفى فعل غيره من المتوسطات وقعت مقصودا لكمال المطلوب ، وكذلك فى أفعالنا .

ثم ان الفلاسفة اختلفوا فى الحكمة القولية العقلية اختلافا لا يحصى كثرة ، والمتأخرون منهم خالفوا الأوائل فى أكثر المسائل . وكانت مسائل الاولين محصورة فى الطبيعيات والالهيات وذلك هو الكلام فى البارى والعالم . ثم زادوا فيها الرياضيات وقالوا : العلم ينقسم الى ثلاثة أقسام: علم « ما » ، وعلم « كيف » ، وعلم « كم » . فالعلم الذى يطلب فيه ماهيات الأشياء (لان سؤال «ما» هو سؤال عن الماهية أى عن حقيقة الشىء) هو العلم الالهى ، والعلم الذى يطلب فيه كيفيات الأشياء (فى سؤال « كيف » هو) هو العلم الطبيعى ، والعلم الذى يطلب فيه كم

الأشياء (فى سؤال كل هو ـ عددا أو مساحة) هو العلم الرياضى سواء كانت الكميات مجردة عن المادة أو كانت مخالطة ٠

فأحدث بعدهم أرسطو طاليس الحكيم علم المنطق ٠٠٠ وعده آلة العلوم ٠ والموضوع فى العلم الالهى هو الوجود المطلق، ومسألة البحث عن أحوال الوجود من حيث هو وجود ٠ والموضـــوع فى العلم الطبيعى هو الجسم ومسألة البحث عن أحوال الجســـم من حيث هو جسم ٠ والموضوع فى العلم الرياضى هو الأبعاد والمقادير، وبالجملة الكمية من حيث أنها مجردة عن المادة ، ومسألة البحث عن أحوال الكمية من حيث هى الكمية ٠ والموضوع فى العلـــم المنطقى هى المعانى التى فى ذهن الانسان من حيث يتادى بها الى غيرها من العلوم ، ومسألة البحث عن أحوال تلك المعانى من حيث هى كذلك » ١ ٠

نشاة الفلسفة عند اليونان

« فان الأصل فى الفلسفة والمبدأ فى الحكمة للروم وغيرهم كالعيال لهم ٠ والحكماء السبعة الذين هم أساطين الحكمـــة من الملطية وساميا (ساموس) وأثينة ، وهى بلادهم ٠ وأما أسماؤهم فتاليس الملطى وانكســـاغورس وأنكســـيمانس وانبدكـــالس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون ٠٠ وانمـــا يدور كلامهم فى الفلسفة على ذكر وحدانية البارى تعالى واحاطته علما بالكائنات كيف هى ، وفى الابداع وتكوين العالم ، وأن المبـــادىء الأول

---

١ ـ كتاب الملل والنحل جـ ٤ ص ٢٥ ـ ٢٧ ٠

ما هى ، وكم هى ، وأن المعاد ما هو ، ومتى هو ٠٠ » (١)

٤ _ القاضى أبو القاسم صاعد بن أحمد (م ٦٤٢ هـ)

حظ العرب من الفلسفة

« وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم (أى العرب) الله عز وجل شيئا منه ، ولا هيأ طباعهم للعناية به ، ولا أعلم أحدا من صميم العرب شهر به الا أبا يوسف بن اسحق الكندى » (٢)

٥ _ ابن خلدون (م ٨٠٨ هـ)

تصنيف العلوم واشتغال العجم بها

« اعلم أن العلوم التى يخوض فيها البشر ويتداولونهـا فى الامصار تحصيلا وتعليما على صنفين :

_ صنف طبيعى للانسان يهتدى اليه بفكره ٠

_ وصنف نقلى يأخذه عمن وضعه ٠

والاول هى العلوم الحكمية الفلسفية ، وهى التى يمكن أن يقف عليها الانسان بطبيعة فكره ، ويهتدى بمدراكه البشريـة الى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينهـا ووجوده تعليمها ، حتى يقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو انسان ذو فكر ٠

والثانى العلوم النقلية الوضعية ، وهى كلهـا مستندة الى الخبر عن الواضع الشرعى ، ولا مجال للعقل فيها الا فى الحاق

---

١ _ الملل والنحل جـ ٤ ص ٢٩ _ ٣٠ ٠

٢ _ طبقات الامم ص ٤٥ ٠

الفروع من مسائلها بالاصول (١) ٠٠ ومن الغريب الواقع أن حملةالعلم فى الملة الاسلاميــــة أكثرهم العجم ، لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية ، الا فى القليل النادر ٠ وان كان منهم العربى فى نسبته فهو عجمى فى لغته ومرباهومشيخته، مع أن الملة عربية وصاحب شريعتها عربى ٠ والسبب فى ذلك أن الملة فى أولها لم يكن فيها علم ولا صــــناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة ٠٠ والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين ٠٠٠ » (٢)

انصراف العرب عن صناعة العلم والفلسفة الى السياســـة والرئاسه

« فصارت هذه العلوم علوما ذات ملكات محتاجة الى التعليم ، فاندمجت فى جملة الصنائع ٠ وقد كنا قدمنا أن الصنائع من منتحل الحضر ، وأن العرب أبعد الناس عنها ، فصارت العلوم لذلك حضرية وبعد عنها العرب ٠٠ وأما العرب الذين ادركوا هذه الحضارة وسوقها وخرجوا اليهـــا عن البداوة فشغلتهم الرئاسة فى الدولة العباسية وما دفعوا اليه من القيام بالملك عن القيام بالعلم والنظر فيه ، فانهم أهل الدولة وأولوا سياستها ٠٠ مع ما يحلقهم من الأنفة عن انتحال العلم حينئذ بما صار من جملة الصنايع ، والرؤساء أبدا يستنكفون عن الصنائع والمهن وما يجر اليها ٠٠ وأما العلوم العقلية أيضا فلم تظهر فى الملة الا بعد أن تميز حملة العلم ومؤلفوه،واستقر العلم كله صناعة، فاختصت بالعجم وتركها العرب وانصرفوا عن انتحالها ، فلم يحملها الا المعلمون من العجم شأن الصنايع كما قلنا ٠٠ » (٣)

١ ـ المقدمة ص ٤٣٥ ٠
٢ ـ المقدمة ص ٥٤٣ ٠
٣ ـ المقدمة ص ٥٤٤ ـ ٥٤٥ ٠

الفصل الثانى

« الصلة بين الدين والفلسفة »

الفصل الثانى
الصلة بين الدين والفلسفة
١ ـ الفارابى (م ٣٣٩ هـ)

الاتفاق بين الدين والفلسفة فى الموضوعات والغاية

« فالمله محاكية للفلســفة عندهم ، وهمـــا تشتملان على موضوعات بأعيانها، وكلاهما تعطى المبادىء القصوى للموجودات ، فانهما يعطيـــان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات • وتعطيان الغاية القصوى التى لأجلها كون الانســـان ، وهى السعادة القصوى والغاية القصوى فى كل واحد من الموجودات الأخر •• وكل ما تعطى الفلسفة فيه البراهين اليقينية فان الملة تعطى فيه الاقناعات • و الفلسفة تتقدم بالزمان الملة » (١)

٢ ـ اخوان الصفاء

(ظهرت تعاليمهم فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى بعد وفاة الفارابى)

الفلسفة أشرف صناعة بعد النبوة

« واعلم بأن المنطق ميزان الفلســفة ، وقد قيل انــه أداة الفيلسوف ، وذلك أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة ، صار من الواجب أن يكون ميزان الفلسفة أصــح الموازين ، أداة الفيلسوف أشرف الأدوات ، لأنه قيل فى حــد الفلسفة : انها التشبه بالاله بحسب الطاقة الانسانية • واعلم

---

١ ـ تحصيل السعادة ص ٤٠ ـ ٤١

بأن معنى قولهم طاقة الانسان هو أن يجتهد الانسان ويتحرر من الكذب في كلامه وأقاويله ، ويتجنب من الباطل فى اعتقاده ، ومن الخطأ في معلوماته ، ومن الرداءة فى أخلاقه ومن الشر فى أفعاله ، ومن الزلل فى أعماله ، ومن النقص في صناعته . هذا هو معنى قولهم : التشبه بالاله بحسب طاقة الانسان ، لأن الله عز وجل لا يقول الا الصدق ، ولا يفعل الا الخير » (١)

٣ ـ أبو حيان التوحيدى (م ٤٠٣ هـ)

الشريعة طب المرضى والفلسفة طب الاصحاء

« الشريعة طب المرضى ، والفلسفة طب الاصحاء ، والانبياء يطبون للمرضى حتى لا يتزايـــد مرضهم وحتى يزول المرض بالعافية فقط ، وأما الفلاســفة فانهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعتريهم مرض أصلا ، وبين مدبر المريض وبين مدبر الصحيح فرق ظاهر وأمر مكشوف،لأن غاية تدبير المريض أن ينتقل به الى الصحة هذا اذا كان الدواء ناجعا،والطبع قابلا. والطبيب ناصحا . وغاية تدبير الصحيح أن يحفظ الصــحة ، واذا حفظ الصحة فقد أفاده كسب الفضائل ، وفرغه لهـــا ، وعرضه لاقتنائها . وصاحب هذا الحال فائزا بالسعادة العظمى وقد صار مستحقا للحياة الالهية ، والحيـــاة الالهية هى الخلود والديمومة (والسرمدية) .

وان كسب من يبرأ من المرض بطب صاحبه الفضـــائل من جنس هذه الفضائل ، لأن احداهما تقليدية والأخرى برهانية ،

---

١ ـ الرسائل جـ (١) ١ ، ٣٤٢

وهذه مظنونة وهذه مستيقنة ، وهذه روحانية ، وهذه جسمية وهذه زمانية » (١)

٤ ـ ابن حزم (م ٤٥٦ هـ)

الاتفاق بين الفلسفة والشريعة فى المقصد والغاية

« الفلسفة على الحقيقة انما معناها وثمرتها ، والغرض المقصود من تعلمها ليس هو شيئا غير اصلاح النفس بأن تستعمل فى دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية الى سلامتها فى المعاد ، وحسن سياستها فى المنزل والرعية • وهذا نفسه ـ لا غيره ـ هو الغرض من الشريعة • وهذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة » (٢)

٥ ـ الشهرستانى (م ٥٤٨ هـ)

(السعادة هى الغاية القصوى من الفلسفة)

« قالت الفلاسفة : ولما كانت السعادة هى المطلوبة لذاتها ، وانما يكدح الانسان لينالها والوصول اليها ، وهى لا تنال الا بالحكمة ، فالحكمة تطلب اما ليعمل بها ، واما ليعلم فقط ، فانقسمت الحكمة الى قسمين : علمى وعملى • ثم منهم من قدم العملى على العلمى ومنهم من آخر ، فالقسم العملى هو عمل الخير ، والقسم العلمى هو علم الحق • قالوا : وهذان القسمان مما يوصل اليه بالعقل الكامل والرأى الراجح ، غير أن الاستعانة

---

١ ـ نقله أبو حيان التوحيدى من المقدسى،انظر كتاب الامتاع والمؤانسة جـ ٢ ص ١١

٢ ـ الفصل فى الملل والأهواء والنحل حـ ١ ص ٩٤ •

بالقسم العملى منه بغيره أكثر . والأنبياء أيدوا بامداد روحانية لتقرير القسم العملى وبطرف ما من القسم العلمى ، والحكماء تعرضوا لامداد عقلية تقريرا للقسم العلمى وبطرف مـــا من القسم العملى . فغاية الحكيم هو أن يتجلى لعقلـــه كـل الكون ويتشبه بالاله الحق تعالى بغاية الامكان ، وغاية النبى أن يتجلى له نظام الكون فيقدر على ذلك مصالح العامة حتى يبقى نظام العـالم وتنتظم مصـالح العبـــاد ، وذلك لا يتأتى الا بترغيب وترهيب وتشكيل وتخيل . فكل ما وردت به أصحاب الشرائع والملل مقدر على ما ذكرناه عند الفلاسفة » (١)

٦ ـ الغزالى (م ٥٠٥ هـ)

(الغرض من تاليف كتاب تهافت الفلاسفة)

« أما بعد فانى قد رأيت طائفة يعتقدون فى أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء، قد رفضوا وظائف الاسلام من العبادات ، واستحقروا شـــعائر الدين : من وظائف الصلوات ، والتوقى عن المحظورات ، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده ، ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده ، بل خلعوا بالكلية ربقة الدين ، بفنون من الظنون ، يتبعون فيها رهطا يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون ، ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعى الفى كتقليد اليهود والنصارى ، اذ جرى على غير دين الاسلام نشؤهم وأولادهم ، وعليه درج آباؤهم وأجدادهم ، وغير بحث نظرى ، صادر عن التعثر بأذيال الشبه ،

---

١ ـ الملل والنحل ج ٤ ص ٢٧ ـ ٢٨

الصارفة عن صوب الصواب ، والانخداع بالخيالات المزخرفة كلامع السراب ، كما اتفق لطوائف من النظار فى البحث عن العقائد والآراء ، من أهل البدع والأهواء ·

وانما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة ، كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم،وأطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم فى وصف عقولهم ، وحسن أصولهم · ودقة علومهم : الهندسية ، والمنطقية ، والطبيعية ، والالهية ، واستبدادهم ـ لفرط الذكاء والفطنة ـ باستخراج تلك الامور الخفية ، وحكايتهم عنهم أنهم ـ مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم ـ منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل ، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة ·

فلما قرع ذلك سمعهم ، ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم ، تجملوا باعتقاد الكفر ، تحيزا الى غمار الفضلاء بزعمهم وانخراطا فى سلكهم ، وترفعا عن مسايرة الجماهير والدهماء ، واستنكافا من القناعة بأديان الآباء ، ظنا بأن اظهار التكايس فى النزوع عن تقليد الحق ، بالشروع فى تقليد الباطل ، جمال ، وغفلة منهم عن أن الانتقال الى تقليد عن تقليد ، خرق وخبال ، فأية رتبة فى عالم الله أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تلقيدا بالتسارع الى قبول الباطل تصديقا دون أن يقبله خبرا وتحقيقا ، والبله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة، فليس فى سجيتهم حب التكايس بالتشبه بذوى الضلالات ، فالبلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة بتراء ، والعمى أقرب الى السلامة من بصيرة حولاء .

فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضا على هؤلاء الاغبياء ، انتدبت لتحرير هذا الكتاب ، ردا على الفلاسفة القدماء ، مبينا تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم ، فيما يتعلق بالالهيات ، وكاشفا عن غوائل مذهبهم وعوراته ، التى هى على التحقيق مضاحك العقلاء ، وعبرة عند الاذكياء ، أعنى ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء ، من فنون العقائد والآراء ، هذا من حكاية مذهبهم على وجهه ، ليتبين هؤلاء الملاحدة تقليدا ، اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر على الايمان بالله واليوم الآخر • وأن الاختلافات راجعة الى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين ، اللذين لأجلهما بعث الانبياء المؤيدون بالمعجزات ، وأنه لم يذهب الى انكارهما الا شرذمة يسيرة ، من ذوى العقول المنكوسة،والآراء المعكوسة ، الذين لا يؤبه لهم ، ولا يعبأ بهم فيما بين النظار ، ولا يعدون الامن زمرة الشياطين الأشرار ، وغمار الأغبياء والأغمار ، ليكف عن غلوائه من يظن أن التجمل بالكفر تقليدا يدل على حسن رأيه • ويشعر بفطنته وذكائه ، اذ يتحقق أن هؤلاء الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم برآء عما قذفوا به من جحد الشرائع ، وأنهم مؤمنون بالله ، ومصدقون برسله ، وأنهم اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول ، قد زلوا فيها ، فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل ، ونحن نكشف عن فنون ما انخدعوا به ، من التخاييل والأباطيل ، ونبين أن كل ذلك تهويل ، ماوراءه تحصيل ، والله تعالى ولى التوفيق ، لاظهار ما قصدناه من التحقيق •

ولنصدر الآن الكتاب بمقدمات تعرب عن مساق الكلام فى الكتاب •

مقدمة أولى (اختلاف الفلاسفة)

ليعلم أن الخوض فى حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل ، فان خبطهم طويـــل ، ونزاعهم كثير ، وآراءهم منتشرة ، وطرقهم متباعدة متدابرة ، فلنقتصر على اظهار التناقض فى رأى مقدمهم الذى هو الفيلسوف المطلق ، والمعلم الأول ، فانه رتب علومهم وهذبها بزعمهم ، وحذف الحشو من آرائهم ، وانتقى ما هو الاقرب الى أصول أهوائهم ، وهو « رسطاليس » ، وقد رد على كل من قبله ، حتى على أستاذه الملقب عندهم بأفلاطون الالهى ، ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بأن قال : أفلاطون صديق والحق صديق ولكن الحق أصدق منه ٠

وانما نقلنا هذه الحكاية ليعلم أنه لا تثبت ولا اتقان لمذهبهم عندهم ، وأنهم يحكمون بظن وتخمين ، من غير تحقيق ويقين ، ويستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور العلوم الحسابيـــة والمنطقية ، ويستدرجون به ضعفاء العقول ، ولو كانت علومهم الالهية متقنة البراهين ، نقية عن التخمين ، كعلومهم الحسابية، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا فى الحسابية ٠

ثم المترجمون لكلام «رسطاليس» لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل ، محوج الى تفسير وتأويل ، حتى أثار ذلك أيضا نزاعا بينهم ٠ وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة فى الاسلام ، « الفارابى أبو نصر » و « ابن سينا » فنقتصر على ابطال مـــا اختاراه ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما فى الضلال ، فان ما هجراه واستنكفا من المتابعة فيه لا يتمارى فى اختلاله ، ولا يفتقر الى نظر طويل فى ابطاله ، فليعم أنا مقتصرون على رد

مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين ، كى لا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب .

مقدمة ثانية (أوجه الخلاف)

ليعلم أن الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام :

قسم : يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد ، كتسميتهم صانع العالم ـ تعالى عن قولهم ـ جوهرا ، مع تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع أى القائم بنفسه الذى لا يحتاج الى مقوم يقومه ، ولم يريدوا بالجوهر المتحيز ، على ما أراده خصومهم .

ولسنا نخوض فى ابطال هذا ، لان معنى القيام بالنفس اذا صار متفقا عليه ، رجع الكلام فى التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى ، الى البحث عن اللغة ، وان سوغت اللغة اطلاقه ، ورجع جواز اطلاقه فى الشرع ، الى المباحث الفقهية ، فان تحريم اطلاق الاسامى واباحتها يؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشرع .

ولعلك تقول : هذا انما ذكره المتكلمون فى الصفات ، ولم يورده الفقهاء فى فن الفقه ، فلا ينبغى أن تلتبس عليك حقائق الامور بالعادات والمراسم ، فقد عرفت أنه بحث عن جواز التلفظ صدق معناه على المسمى بـه ، فهو كالبحث عن جواز فعل من الافعال .

القسم الثاني : ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلا من أصول الدين، وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسل ـ صلوات الله عليهم ـ منازعتهم فيه ، كقولهم : ان الكسوف القمرى عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس ، من حيث انه يقتبس نوره من الشمس ، والأرض كرة ، والسماء محيط بها من الجوانب ، فاذا وقع القمر فى ظل الأرض ، انقطع عنه نور الشمس ، وكقولهم : ان كسوف الشمس معناه وقوع جرم القمر بين الناظر وبين الشمس ، وذلك عند اجتماعهما فى العقدتين على دقيقة واحدة .

وهذا الفن أيضا لسنا نخوض فى ابطاله ، اذ لا يتعلق به غرض ، ومن ظن أن المناظرة فى ابطال هذا من الدين ، فقد جنى على الدين وضعف أمره ، فان هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية حسابية ، لا يبقى معها ريبة ، فمن يطلع عليها ، ويتحقق أدلتها ، حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين ، وقدرهما ، ومدة بقائهما الى الانجلا ، اذا قيل له : ان هذا على خلاف الشرع ، لم يسترب فيه وانما يسترتيب فى الشرع ، وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه ، أكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقه ، وهو كما قيل : عدو عاقل خير من صديق جاهل .

فان قيل : فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ان الشمس والقمر لآيتان من آيات الله ، لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته ، فاذا رأيتم ذلك فافزعوا الى ذكر الله والصلاة » ، فكيف يلائم هذا ما قالوه ؟ ، قلنا : وليس فى هذا ما يناقض ما قالوه ، اذ ليس فيه الا نفى وقوع الكسوف لموت أحد أو لحياته ، والأمر

بالصلاة عنده · والشرع الذى يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع ، من أين يبعد منه أن يأمر عند الكسوف بها استجابا ؟ ·

فان قيل : فقد روى أنه قال فى آخر الحديث : « ولكن الله اذا تجلى لشيء خضع له » ، فيدل على أن الكسوف خضوع بسبب التجلى، قلنا هذه الزيادة لم يصح نقلها ، فيجب تكذيب ناقلها ، وانما المروى ما ذكرناه ، كيف ولو كان صحيحا ، لكان تأويله أهون من مكابرة أمور قطعية ، فكم من ظواهر أولت بالأدلة العقلية التى لا تنتهى فى الوضوح الى هذا الحد · وأعظم ما يفرح به الملاحدة ، أن يصرح ناصر الشرع، بأن هذا وأمثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق ابطال الشرع ، ان كان شرطه أمثال ذلك ·

وهذا لأن البحث فى العالم عن كونه حادثا أو قديما ، ثم اذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة ، أو بسيطا أو مسدسا ، أم مثمنا ، وسواء كانت السموات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة — كما قالوه — أو أقل أو أكثر ، فنسبة النظر فيه الى البحث الالهى ، كنسبة النظر فى طبقات البصلة وعددها ، وعدد حب الرمان ، فالمقصود كونه من فعل الله فقط كيفما كان ·

القسم الثالث : ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين ، كالقول فى حدوث العالم ، وصفات الصانع ، وبيان حشر الأجساد والأبدان ، وقد أنكروا جميع ذلك ·

فهذا الفن ونظائره هو الذى ينبغى أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه ·

مقدمة ثالثة (منهج الغزالى فى الرد على الفلاسفة) :

ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة ، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ، ببيان وجوه تهافتهم ، فلذلك أنا لا أدخل فى الاعتراض عليهم الا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقده مقطوعا بالزامات مختلفة ، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية ، وطورا مذهب الواقفية ، ولا أتنهض ذابا عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق البا واحدا عليهم ، فان سائر الفرق ربما خالفونا فى التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين ، فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد » (١) ·

٧ ــ ابن رشد (م ٥٩٥ هـ)

النظر فى الفلسفة والمنطق مباح بالشرع :

« فان الغرض من هذا القول أن نفحص ، على جهة النظر الشرعى ، هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع؟ ·· أم محظور ؟؟ ·· أم مأمور به ، اما على جهة الندب ، واما على جهة الوجوب ؟؟ ·

فنقول : ان كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر فى الموجودات ، واعتبارها ، من جهة دلالتها على الصانع ، أعنى من جهة ما هى مصنوعات ، فان الموجودات انما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها ، وأنه كلما كانت المعرفة [بصنعتها] أتم كانت المعرفة بالصانع أتم ·

---

١ ــ تهافت الفلاسفة ، ص ٧٣ ــ ٨٣

وكان الشرع قد ندب الى اعتبار الموجودات ، وحث على ذلك ، فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم اما واجب بالشرع ، واما مندوب اليه ٠

فأما أن الشرع دعا الى اعتبـــار الموجودات بالعقل ، وتطلب معرفتها به ، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى ، مثل قوله [تعالى] (فاعتبروا يا أولى الأبصار) ، وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى ، أو العقلى والشرعى معا ٠

ومثل قوله تعـــالى : (أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء) ، وهذا نص بالحث على النظر فى جميع الموجودات ٠

وأعلم الله تعالى أن ممن خصه بهذا العلم وشرفه به ابراهيم عليه السلام ، فقـال تعالى : (وكـــذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض) الآية ٠٠٠ وقال تعـالى : (أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت ، والى السماء كيف رفعت) وقال : (ويتفكرون فى خلق السموات والأرض) الى غير ذلك من الآيات التى لا تحصى كثرة ٠

(الشرع يحث على تعلم الفلسفة) :

واذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات ، واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من : اســتنباط المجهول من المعلوم ، واستخراجه منه ، وهذا هو القيـــاس ، أو بالقياس ، فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى ٠

وبين أن هذا النحو من النظر ، الذى دعا اليه الشرع وحث عليه ، هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس ، وهو المسمى برهانا ٠

واذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وسائر موجداته بالبرهان ، وكان من الأفضل ، أو الأمر الضرورى ، لمن أراد أن يعلم الله ، تبارك وتعالى ، وسائر الموجودات بالبرهان، أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها ، وبماذا يخالف القياس البرهانى القياس الجدلى ، والقياس الخطابى ، والقياس المغالطى وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق ، وكم أنواعه ، وما منها قياس وما منها ليس بقياس ، وذلك لا يمكن أيضا الا ويتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التى منها تركبت ، أعنى المقدمات وأنواعها ٠

فقد يجب على المؤمن بالشرع ، الممتثل أمره بالنظر فى الموجودات ، أن يتقدم ، قبل النظر ، فيعرف هذه الأشياء التى تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل ، فانه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه فى الأحكام ، وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها ، وما منها قياس وما منها ليس بقياس ، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر فى الموجودات وجوب معرفة القياس العقلى ، وأنواعه ، بل هو أحرى بذلك ، لأنه اذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى : (فاعتبروا يا أولى الأبصار ، وجوب معرفة القياس الفقهى ، فكم بالحرى والأولى أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلى ؟؟ ٠

وليس لقائل أن يقول : ان هذا النوع من النظر فى القيـــاس العقلى بدعة ، اذ لم يكن فى الصدر الأول · فان النظر أيضا فى القياس الفقهى ، وأنواعه ، هو شىء استنبط بعد الصدر الأول ، وليس يرى أنه بدعـة · فكذلك يجب أن نعتقـد فى النظـر فى القياس العقلى ، ولهذا سبب ليس هذا موضع ذكره ·

بل وأكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلى ، الا طائفة من الحشوية قليلة ، وهم محجوجون بالنصوص ·

فاذا تقرر أنه يجب ، بالشرع ، النظر فى القيـــاس العقلى · وأنواعه ، كما يجب النظر فى القياس الفقهى ، فبين أنه ان كان لم يتقدم أحدممن قبلنا بفحص عن القياس العقلى وأنواعه ، أنه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه ، وأن يستعين فى ذلك المتأخر بالمتقدم ، حتى تكمل المعرفة به ، فانه عسير ، أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس ،من تلقائه ، وابتداء ، على جميع ما يحتاج اليه من ذلك · كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع مـا يحتاج اليه من معرفة أنواع القياس الفقهى ، بل معرفة القياس العقلى أحرى بذلك ·

وان كان غيرنا قد فحص عن ذلك ، فبين أنه يجب علينـــا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك ·

وسواء أكان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك فى الملـة ، فان الآلة التى تصح بها التذكية لا يعتبر فى صحة التذكيـــة بها كونها آلة لمشارك لنا فى الملة أو غير مشارك ، اذا كانت فيها شروط الصحة · وأعنى بغير المشارك : من نظر فى هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الاسلام ·

واذا كان الأمر هكذا ، وكان كل ما يحتاج اليه من النظر فى أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص ، فقد ينبغى أن نضرب بأيدينا الى كتبهم ، فننظر فيما قالوه من ذلك ، فان كان كله صوابا قبلناه منهم ، وان كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه ٠

فاذا فرغنا من هذا الجنس من النظر ، وحصلت عندنا الآلات التى بها نقدر على الاعتبار فى الموجودات ، ودلالة الصنعة فيها — فان من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع — فقد يجب أن نشرع فى الفحص عن الموجودات ، على الترتيب والنحو الذى استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية ٠

وبين أيضا أن هذا الغرض انما يتم لنا فى الموجودات بتداول الفحص عنها واحدا بعد واحد ، وأن يستعين فى ذلك المتأخر بالمتقدم ، على مثال ما عرض فى علوم التعاليم فانه لو فرضنا صناعة الهندسة ، فى وقتنا هذا ، معدومة ، وكذلك صناعة علم الهيئة ، ورام انسان واحد ، من تلقاء نفسه ، أن يدرك مقادير الأجرام السماوية ، وأشكالها ، وأبعاد بعضها عن بعض ، لما أمكنه ذلك ٠ مثل أن يعرف قدر الشمس من الأرض ، وغير ذلك من مقادير الكواكب ، ولو كان أذكى الناس طبعا ، الا بوحى أو شىء يشبه الوحى ٠

بل لو قيل له : ان الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفا ، أو ستين ، لعد هذا القول جنونا من قائله ، وهذا شىء قد قام عليه البرهان فى علم الهيئة قياما لا يشك فيه من هو من أهل ذلك العلم ٠

وأما الذى أحوج فى هذا الى التمثيل بصناعة التعاليم ، فهذه صناعة أصول الفقه ، والفقه نفسه ، لم يكمل النظر فيها الا فى زمن طويل ، ولو رام انسان اليوم ، من تلقاء نفسه ، أن يقف على جميع الحجج التى استنبطها النظار من أهل المذاهب فى مسائل الخلاف التى وضعت المناظرة فيها بينهم فى معظم بلاد الاسلام ، ما عدا المغرب لكان أهلا أن يضحك منه ، لكون ذلك ممتنعا فى حقه ، مع وجود ذلك مفروغا منه ، وهذا أمر بين بنفسه ، ليس فى الصنائع العلمية فقط ، بل وفى العملية فانه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه ، فكيف بصناعة الصنائع ، وهى الحكمة •

واذا كان هذا هكذا ، فقد يجب علينا ان ألفينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظرا فى الموجودات ، واعتبارا لها ، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، أن ننظر فى الذى قالوه من ذلك ، وما أثبتوه فى كتبهم ، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم ، وسررنا به ، وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه ، وحذرنا منه ، وعذرناهم •

فقد تبين من هذا أن النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع ، اذ كان مغزاهم فى كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذى حثنا الشرع عليه ، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها — وهو الذى جمع أمرين :

أحدهما : ذكاء الفطرة •

والثانى : العدالة الشرعية ، والفضيلة العلمية والخلقية — فقد صد الناس عن الباب الذى دعا الشرع منه الناس ، الى

معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدى الى معرفته حق المعرفة . وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى .

الفلسفة بريئة ممن يزيغون عن منهاج الشرع :

وليس يلزم من أنه ان غوى غاو بالنظر فيها ، وزل زال ، اما من قبل نقص فطرته ، واما من قبل سوء ترتيب نظره فيها ، أو من قبل غلبة شهواته عليه ، أو أنه لم يجد معلما يرشده الى فهم ما فيها ، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه ، أو أكثر من واحد منها ، أن نمنعها عن الذى هو أهل للنظر فيها ، فان هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات ، وليس يجب فيما كان نافعا بطباعه وذاته أن يترك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام للذى أمره بسقى العسل أخاه لاسهال كان به فتزيد الاسهال به لما سقاه العسل ، وشكا ذلك اليه : « صدق الله ، وكذب بطن أخيك » .

بل نقول : ان مثل من منع النظر فى كتب الحكمة من هو أهل لها ، من أجل أن قوما من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها ، مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات من العطش ، لأن قوما شرقوا به فماتوا ، فان الموت عن الماء بالشرق أمر عارض ، وعن العطش أمر ذاتى وضرورى .

وهذا الذى عرض لهذه الصناعة هو شيء عارض لسائر الصنائع ، فكم من فقيه كان الفقه سببا لقلة تورعه ، وخوضه فى

الدنيا ، بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم ، وصناعتهم انما تقتضى ، بالذات الفضيلة العملية ٠

فاذا لا يبعد أن يعرض فى الصناعة التى تقتضى الفضيلة العملية ما عرض فى الصناعة التى تقتضى العملية ٠

تفاوت الناس فى التصديق :

واذا تقرر هذا كله،وكنا نعتقد ، معشر المسلمين،أن شريعتنا، هذه الالهية ، حق ، وأنها التى نبهت على هذه السعادة ، ودعت اليها ، هى المعرفة بالله عز وجل ، وبمخلوقاته ، فان ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذى اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق ، وذلك أن طباع الناس متفاضلة فى التصديق فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان اذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأوقاويل البرهانية ٠

وذلك أنه لما كانت شريعتنا ، هذه الالهية ، قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث ، عم التصديق بها كل انسان ، الا من جحدها عنادا بلسانه ، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى، لاغفاله ذلك من نفسه ٠

ولذلك خص عليه الصلاة والسلام بالبعث الى الأحمر والأسود أعنى لتضمن شريعته طرق الدعاء الى الله تعالى ، وذلك صريح فى قوله تعالى : (أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتى هى أحسن) ٠

(الفلسفة حق والشريعة حق) :

واذا كانت هذه الشريعة حقا ، وداعية الى النظر المؤدى الى معرفة الحق ، فانا ، معشر المسلمين ، نعلم ، على القطع، أنه لايؤدى النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع ، فان الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له ·

واذا كان هذا هكذا ، فان أدى النظر البرهاني الى نحو ما من المعرفة بموجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون : قد سكت عنه الشرع أو عرف به ·

فان كان قد سكت عنه ، فلا تعارض هنالك ، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام ، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى ·

وان كانت الشريعة نطقت به ، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى اليه البرهان فيه ، أو مخالفا ، فان كان موافقا فلا قول هنالك ، وان كان مخالفا طلب هنالك تأويله ·

(درجة اليقين فى الشريعة والفلسفة) :

ومعنى التأويل : هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز ، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لا حقه أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام والمجازى ·

واذا كان الفقيه يفعل هذا فى كثير من الأحكام الشرعية ، فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان ؟؟ فان الفقيه انما عنده قياس ظنى ، والعارف عنده قياس يقينى ·

ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى اليه البرهان ، وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى · وهذه القضية لايشك فيها مسلم ، ولا يرتاب بها مؤمن ، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هـذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول :

بل نقول : انه ما من منطوق به فى الشرع ، مخالف بظاهره لما أدى اليه البرهان الا اذا اعتبر وتصفحت سائر أجزائـه ، وجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل ، أو يقارب أن يشهد ، ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنـه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلهـا عن ظاهرها بالتأويل ، واختلفوا فى المأول منها من غير المـأول ، فالأشعريون ، مثلا ، يتأولون آية الاسـتواء ، وحديث النزول ، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره ·

والسبب فى ورود الشرع فيه الظاهر والبـاطن هو اختلاف نظر الناس وتبـاين قرائحهم فى التصـديق ، والسبب فى ورود الظواهر المتعارضة فيه ، هو تنبيه الراسخين فى العلم على التأويل الجامع بينهـا والى هـذا المعنى وردت الاشارة بقوله تعالى : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات » الى قوله : (والراسخون فى العلم) (١) ·

---

(١) آل عمران (٣): ٧ . وجملة الآية (هو الذى انزل عليك الكتـاب منه آيات محكمات ، هن أم الكتاب ، وآخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ، ابتغـاء الفتنة وابتغاء تأويلـه وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم)

فان قال قائل : ان فى الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها — وأشياء على تأويلها ، وأشياء اختلفوا فيها ... فهل يجوز أن يؤدى البرهان الى تأويل ما أجمعوا على ظاهره ؟؟ .. أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله ؟ .

قلنا : أما لو ثبت الاجماع بطريق يقينى لم يصح ، وان كان الاجماع فيها ظنيا فقد يصح .

ولذلك قال أبو حامد ، وأبو المعالى ، وغيرهما من أئمة النظر ، انه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع فى التأويل فى أمثال هذه الأشياء .

وقد يدل على أن الاجماع لا يتقرر فى النظريات بطريق يقينى ، كما يمكن أن يتقرر فى العمليات ، أنه ليس يمكن أن يتقرر الاجماع فى مسألة ما فى عصر ما ، الا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصورا ، وأن يكون جميع العلماء الموجودين فى ذلك العصر معلومين عندنا ، أعنى معلوما أشخاصهم ، ومبلغ عددهم ، وأن ينقل الينا فى المسألة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر ، ويكون مع هذا كله قد صح عندنا أن العلماء الموجودين فى ذلك الزمان متفقون على أنه ليس فى الشرع ظاهر وباطن ، وأن العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتم عن أحد ، وأن الناس طريقهم واحد فى علم الشريعة .

وأما وكثير من الصدر الأول قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهرا وباطنا ، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ، ولا يقدر على فهمه ، مثل ماروى عن البخارى عن على بن أبى طالب ، رضى الله عنه ، أنه قال :

حدثوا الناس بما يعرفون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟! ، ومثل ما روى من ذلك عن جماعة من السلف ٠

فكيف يمكن أن يتصور اجماع منقول الينا عن مسألة من المسائل النظرية ، ونحن نعلم قطعا أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن فى الشرع أشياء لا ينبغى أن يعلم بتحقيقها جميع الناس ؟؟ ٠٠

وذلك بخلاف ما عرض فى المعمليات ، فان الناس كلهم يرون افشاءها لجميع الناس على السواء ، ويكتفى فى حصول الاجماع فيها بأن تنتشر المسألة ، فلا ينقل الينا فيها خلاف ، فان هذا كاف فى حصول الاجماع فى العمليات ، بخلاف الأمر فى العلميات ٠

(نقص دعاوى الغزالى) :

فان قلت : فاذا لم يجب التكفير بخرق الاجماع فى التأويل اذ لا يتصور فى ذلك اجماع ، فما تقول فى الفلاسفة من أهل الاسلام ، كأبى نصر ، وابن سينا ، فان أبا حامد قد قطع بتكفيرهما فى كتابه المعروف بالتهافت ، فى ثلاث مسائل :

فى القول بقدم العالم

وبأنه ، تعالى ، لايعلم الجزئيات ، تعالى عن ذلك ٠

وفى تأويل ما جاء فى حشر الأجساد وأحوال المعاد ٠

قلنا : الظاهر من قوله فى ذلك ، أنه ليس تكفيره اياهما فى ذلك قطعا ، اذ قد صرح فى كتاب التفرقة أن التكفير بخرق الاجماع فيه احتمال ٠

وقد تبين من قولنا أنه ليس يمكن أن يتقرر اجماع فى أمثال هذه المسائل ، لما روى عن كثير من السلف الأول ، فضــــلا عن غيرهم ، أن هاهنا تأويلات لا يجب أن يفصح بها الا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون فى العلم ، لأن الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى : (والراسخون فى العلم) ، لأنه اذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم يكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الايمان به مالا يوجد عند غير أهل العلم ، وقد وصفهم الله تعــالى بأنهم المؤمنون به ، وهذا انما يحمل على الايمان الذى يكون من قبل البرهان ، وهذا لا يكون الا مع العلم بالتأويل ، فان غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الايمان به لا من قبل البرهان •

فان كان هذا الايمان الذى وصف الله به العلماء خاصا بهم ، فيجب أن يكون بالبرهان ، وان كــان بالبرهان فلا يكون الا مع العلم بالتأويل ، لأن الله ، (عز وجل) قد أخبر أن لها تأويلا هو الحقيقة ، والبرهان لا يكون الا على الحقيقة •

واذا كان ذلك كذلك ، فلا يمكن أن يتقرر فى التــأويلات ، التى خص الله العلماء بها ، اجماع مستفيض ، وهذا بين بنفسه عند من أنصف •

١ ــ (أخطأ الغزالى فهم دعوى الفلاسفة فى العلم الالهى) :

والى هذا كله ، فقد نرى أن أبا حامد قد غلط على الحكمـــاء المشائين فيما نسب اليهم من أنهم يقولون : انه ، تقدس وتعالى ، لا يعلم الجزئيات أصلا ، بل يرون أنه تعــالى ، يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بهــا ، وذلك أن علمنا بهــا معلول للمعلوم به ، فهو محدث بحدوثه ، ومتغير بتغيره ، وعلم اللـــه ، سبحانــــه

بالوجود على مقابل هذا ، فانه علـــة للمعلوم الذى هو الموجود ، فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر ، فقــد جعل ذوات المتقابــلات وخواصها واحدة ، وذلك غاية الجهل ·

فاسم العلم اذا قيل على العلم المحدث والعلم القديم ، فهو مقول باشتراك الاسم المحض ، كما يقـــال ، كثير من الأســـماء على المتقابلات مثل : الجلل ، المقول على العظيم والصغير ، والصريـم المقول على الضوء والظلمة · ولهذا ليس ها هنـــا حد يشـمل العلمين جميعا كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا ·

وقد أفردنا في هذه المسألة قولا حركنا اليه بعض أصحابنا · وكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون : انه سبحانـــه ، لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات ، وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات الحادثة فى الزمان المستقبل ، وأن ذلـــك العلم المنذر يحصل للانسان فى النوم من قبل العلم الأزلى المدبر للكل ، والمستولى عليه ·

وليس يرون أنه لا يعلم الجزئيـــات ، فقط ، على النحو الذى نعلمه نحن ، بل ولا الكليات ، فان الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضـا عن طبيعـــة الموجود ، والأمر فى ذلك العلم بالعكس ، ولذلك ما قد أدى اليه البرهان أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف بكلى أو بجزئى ، فلا معنى للاختلاف فى هذه المسألة ، أعنى فى تكفيرهم أولا تكفيرهم ·

٢ ـ (وأخطأ فهم دعوى قدم العالم) :

وأما مسألة قدم العالم ، أو حدوثه ، فان الاختلاف فيها عندى بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكمـــاء المتقدمين يكـــاد أن

يكون راجعا للاختلاف فى التسمية ، وبخاصة عند بعض القدماء.

وذلك أنهم اتفقوا على أن ها هنا ثلاثة أصناف من الموجودات . طرفان ، وواسطة بين الطرفين . فاتفقوا فى تسمية الطرفين ، واختلفوا فى الواسطة .

فأما الطرف الواحد : فهو موجود وجـــد من شىء غيره ، وعن شىء ، أعنى عن سبب فاعل ، ومن مادة ، والزمان متقدم عليه ، أعنى على وجوده .

وهذه هى حال الأجسام التى يدرك تكونها بالحس ، مثل تكون الماء والهواء ، والأرض ، والحيوان ، والنبـــات ، وغير ذلك . فهـذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع ، من القدمـــاء والأشعريين على تسميتها محدثة .

وأما الطرف المقابل لهذا ، فهو : موجود لم يكن من شىء ، ولا عن شىء ، ولا تقدمه زمان .

وهذا ، أيضا ، اتفق الجميع ، من الفرقتين ، على تسميتـــه قديما . وهذا الموجود مدرك بالبرهان، وهو الله ، تبارك وتعالى، الذى هو فاعل الكل ، وموجده ، والحافظ له ، سبحانه وتعـــالى قدره .

وأمـــا الصنف من الموجود الذى بين هـــذين الطرفين : فهو موجود لم يكن من شىء ، ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شىء أعنى عن فاعل ، وهذا هو العالم بأسره .

والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم ، فان المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه ، أو يلزمهم ذلك ، اذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام ، وهم أيضا متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه ، وكذلك الوجود المستقبل · وانما يختلفون في الزمان الماضي ، والوجود الماضي ، فالمتكلمون يرون أنه متناه ، وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته ، وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل ·

فهذا الوجود الآخر ، الأمر فيه بين أنه قد أخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقي ، ومن الوجود القديم · فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث ، سماه قديما ، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث ، سماه محدثا · وهو ، في الحقيقة ، ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا ، فان المحدث الحقيقي فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقي ليس له علة ·

ومنهم من سماه محدثا أزليا ، وهو أفلاطون وشيعته · لكون الزمان متناهيا عندهم من الماضي ·

فالمذاهب في العالم ليست تتباعد ، حتى يكفر بعضها ولا يكفر ، فان الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد ، أعني أن تكون متقابلة ، كما ظن المتكلمون في هذه المسألة ، أعني أن اسم القدم والحدوث ، في العالم بأسره ، هو من المتقابلة · وقد تبين من قولنا أن الأمر ليس كذلك ·

وهذا كله ، مع أن هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع ، فان ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في

الأنباء عن ايجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين ، أعنى غير منقطع • وذلك أن قوله تعالى : (وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء) يقتضى ، بظاهرة ، أن وجودا قبل هـــذا الوجود ، وهو العرش والماء ، وزمانا قبل هذا الزمـــان ، أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك ، وقوله تعالى : (يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات)، يقتضى أيضا، بظاهره ، أن وجودا ثانيا بعد هذا الوجود • وقوله تعالى : (ثم استوى الى السماء وهى دخان) ، يقتضى ، بظاهره ، أن السماوات خلقت من شيء •

والمتكلمون ليسوا فى قولهم أيضا ، فى العالم ، على ظاهـــر الشرع ، بل متأولون ، فانه ليس فى الشرع أن الله كان موجودا مع العدم المحض ، ولا يوجد هذا فيه نصا أبدا ، فكيف يتصور فى تأويل المتكلمين فى هذه الآيات أن الاجماع انعقد عليه ؟! •

والظاهر الذى قلناه ، من الشرع ، فى وجود العالم ، قد قال به فرقة من الحكماء ، ويشبه (أن يكون) المختلفون فى تأويل هذه المسائل العويصة : اما مصيبين مأجورين ، وامـــا مخطئين معذورين ، فـــان التصديق بالشيء من قبل الدليل القـــائم فى النفس هو شيء اضطرارى لا اختيارى ، أعنى أنه ليس لنـــا أن لا نصدق ، أو نصدق ، كما لنا أن نقوم أو لا نقوم •

واذا كان من شرط التكليف الاختيار ، فالمصدق بالخطا من قبل شبهة عرضت له ، اذا كان من أهل العلم معذور ، ولذلك قال عليه السلام : « اذا اجتهد الحاكم فأصاب فلـــه أجران ، واذا

اخطأ فله أجر » · وأى حاكم أعظم من الذى يحكم على الوجود بأنه كذا ، أو ليس بكذا ؟؟ · ·

وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل ، وهذا الخطأ المصفوح عنه فى الشرع انما هو الخطأ الذى يقع من العلماء اذا نظروا فى الأشياء العويصـــة التى كلفهم الشرع النظـــر فيها ·

وأما الخطأ الذى يقع من غير هذا الصنف من الناس ، فهو اثم محض ، وسواء أكان الخطأ فى الأمور النظرية أو العملية ·

فكما أن الحاكم الجاهل بالسنة اذا أخطـــأ فى الحكم لم يكن معذورا ، كذلك الحاكم على الموجودات اذا لم توجد فيه شروط الحكم فليس بمعذور ، بل هو اما آثم واما كافر ·

واذا كـــان يشترط فى الحاكم فى الحلال والحرام أن تجتمع له أسباب الاجتهاد وهى : معرفة الأصول ، ومعرفة الاستنباط من تلك الأصول بالقياس، فكم بالحرى أن يشترط ذلك فى الحاكم على الموجودات ، أعنى أن يعرف الأوائل العقليـــة ، ووجـــه الاستنباط منها ·

وبالجملة ·· فالخطأ فى الشرع على ضربين :

اما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر فى ذلك الشىء الذى وقع فيه الخطأ ، كما يعذر الطبيب الماهر اذا أخطأ فى صناعـــة الطب ، والحاكم الماهر اذا أخطأ فى الحكم ، ولا يعذر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن ·

واما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس، بل ان وقع في مبادىء الشريعة فهو كفر ، وان وقع فيما بعد المبادىء فهو بدعة ، وهذا الخطأ هو الخطأ الذى يكون في الأشياء التى تفضى جميع أصناف طرق الدلائل الى معرفتها ، فتكون معرفة • ذلـــك الشىء بهذه الجهة ، ممكنة للجميع ، وهذا مثل الاقرار بالله ، تبارك وتعالى ، وبالنبوات ، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروى •

وذلك أن هذه الأصول الثلاثة تؤدى اليهـــا أصناف الدلائل الثلاثة ، التى لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذى كلف معرفته ، أعنى : الدلائل الخطابية ، والجدلية ، والبرهانية •

فالجاحد لأمثال هذه الأشياء، اذا كانت أصلا من أصول الشرع، كافر ، معاند بلسانه دون قلبه ، أو بغفلته عن التعرض الى معرفة دليلها ، لأنه ان كان من أهل البرهان ، فقد جعل له ســـبيل الى التصديق بها بالبرهان ، وان كان من أهل الجدل فبالجدل ، وان كان من أهل الموعظة فبالموعظة • ولذلك قال عليه السلام : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ، ويؤمنوا بى » • يريد بأى طريق اتفق لهم من طرق الايمان الثلاثة •

وأما الأشياء التى لخفائها لا تعلم الا بالبرهان ، فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم الى البرهان، اما من قبل فطرهم، واما من قبل عادتهم ، واما من قبل عدمهم أسباب التعلم ، بـأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ، ودعاهم الى التصديق بتلك الأمثال، اذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع ، أعنى الجدلية والخطابية •

وهذا هو السبب فى أن انقسم الشرع الى : ظاهر ، وباطن فان الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعانى ، والباطن هو تلك المعانى التى لا تنجلى الا لأهل البرهان ٠

وهذه هى أصناف تلك الموجودات الأربعة أو الخمسة التي ذكرها أبو حامد فى كتاب التفرقة ٠

واذا اتفق ، كما قلنا ، أن نعلم الشىء بنفسه ، بالطرق الثلاث ، لم نحتج أن نضرب له أمثالا ، وكان على ظاهره، لا يتطرق اليه تأويل ، وهذا النحو من الظاهر ان كان فى الأصول فالمتأول له كافر ، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ها هنا ولا شقاء ، وأنه انما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض فى أبدانهم وحواسهم ، وأنها حيلة ، وأنه لا غاية للانسان الا وجوده المحسوس فقط ٠

واذا تقرر هذا ، فقد ظهر لك من قولنا أن ها هنا ظاهرا من الشرع لا يجوز تأويله ، فان كان تأويله فى المبادىء فهو كفر ، وان كان فيما بعد المبادىء فهو بدعة ٠

وها هنا أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله ، وحملهم اياه على ظاهره كفر ، وتأويل غير أهل البرهان له واخراجه عن ظاهره كفر ، فى حقهم ، أو بدعة ، ومن هذا الصنف آية الاستواء ، وحديث النزول ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام فى السوداء اذا أخبرته أن الله فى السماء : « اعتقها فانها مؤمنة » ٠ اذ كانت ليست من أهل البرهان ٠

والسبب في ذلـــك أن الصنف من النـــاس الذين لايقع لهم التصديق الا من قبل التخيل ، أعنى (أنهم) لا يصدقون بالشيء الا من جهة مايتخيلونه ، يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوبا الى شيء متخيل ٠

ويدخل أيضا على من لا يفهم من هذه النسبة الا المكان ، وهم الذين شدوا على رتبه الصـــنف الأول قليلا في النظر بانكبـــار اعتقاد الجسمية ، ولذلك كان الجواب لهؤلاء في أمثال هذه ، انها من المتشابهات ، وان الوقف في قوله تعالى : (ومـــا يعلم تأويله الا الله) (١) ٠

وأهل البرهان ، مع أنهم مجمعون ، في هذا الصنف ، أنه من المؤول ، فقد يختلفون في تأويله ، وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان ٠

وها هنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين، يقع فيه شك ، فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذى لا يجوز تأويله ويلحقه آخرون بالباطن الذى لا يجوز حمله على الظاهــر للعلماء ، وذلك لعواصة هــذا الصنف وإشـــتباهه والمخطيء في هذا معذور ، أعنى من العلماء ٠

٣ - (وأخطأ فهم دعوى المعاد) :

فان قيل : فاذا تبين أن الشرع في هذا على ثلاث مراتب ، فمن أى هــذه المراتب الثلاث هو عندكم ما جاء في صــفات المعـــاد وأحواله ؟؟ ٠٠

---

١ - آل عمران (٣) : ٧

فنقول : ان هذه المسألة ، الأمر فيها بين أنهـــا من الصنف المختلف فيه ، وذلك أنا نرى قوما ينسبون أنفسهم الى البرهان ، يقولون : ان الواجب حملها على ظواهرها اذ كان ليس ها هنـــا برهان يؤدى الى استحالة الظاهر فيها ، وهذه طريقة الأشعرية ٠

وقوم آخرون أيضا ممن يتعاطى البرهان يتأولونها ، وهؤلاء يختلفون في تأويلها اختلافا كثيرا ، وفى هذا ا لصنف أبو حامد معدود هو وكثير من المتصوفة ، ومنهم من يجمع فيها التأويلين ، كما فعل ذلك أبو حامد فى بعض كتبه ٠

ويشبه أن يكون المخطىء فى هذه المسألة ، من العلمـــاء ، معذورا ، والمصيب مشكورا ، أو مأجورا ، وذلـــك اذا اعترف بالوجود ، وتأول فيها نحوا من أنحاء التأويل ، أعنى فى صـــفة المعاد ، لا فى وجوده ، اذا كان التأويل لا يؤدى الى نفى الوجود ، وانما كان جحد الوجود فى هذه كفرا ، لأنه فى أصـــل من أصول الشريعة ، وهو مما يقع التصـــديق به بالطرق الثلاثـــــة المشتركة للأحمر والأسود ٠

وأما من كان من غيرأهل العلم ، فالواجب فى حقـــه حملهـا على ظاهرها ، وتأويلها فى حقه كفر ، لأنه يؤدى الى الكفر ٠

ولذلك ما نرى أن من كـان من الناس فرضـــه الايمـــان بالظاهر ، فالتأويل فى حقه كفر ، لأنـــه يؤدى الى الكفر ، فمن أفشاه له من أهل التأويل ، فقد دعـــاه الى الكفر ، والداعى الى الكفر كـــافر ، ولهذا يجب أن لا تثبت التـأويلات الا فى كتب البراهين ، لأنها اذا كانت فى كتب البراهين لم يصل اليها الا من

هو من أهـل البرهان ، فأمـا اذا أثبتت فى غير كتب البرهان ، واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية ، كما يصنعه أبو حامد ، فخطر على الشرع وعلى الحكمة ، وان كان الرجـل انما قصد خيرا ، وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك ، ولكنة كثر بذلك أهل الفساد بدون كثرة أهل العلم ، وتطرق بذلـك قوم الى ثلب الحكمة ، وقوم الى ثلب الشريعـة ، وقوم الى الجمع بينهما ، ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه ·

والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفطر أنه لم يلزم مذهبا من المذاهب فى كتبه ، بل هو مع الأشعرية أشعرى ، ومع الصوفيـة صوفى ، ومع الفلاسفة فيلسوف ، وحتى أنه كما قيل :

يوما يمان اذا لقيت ذا يمن   وان لقيت معديا فعدنان

والذى يجب على أئمة المسلمين : أن ينهوا عن كتبـه التى تتضمن هـذا العلم ، الا من كان من أهل العلم ، كمـا يجب عليهم أن ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلا لها ، وان كـان الضرر الداخل على الناس من كتب البرهـان أخف ، لأنه لا يقف على كتب البرهان ، فى الأكثر ، الا أهل الفطر الفائقة ، وانما هذا الصنف من عدم الفضـيلة العلميـة ، والقراءة على غير ترتيب ، وأخذها من غير معلم ، ولكن منعها ، بالجملة ، صـاد لما دعا اليه الشرع ، لأنه ظلم لأفضل أصناف الناس ، ولأفضـل أصناف الموجودات ·

واذا كان العدل فى أفضل أصناف الموجودات أن يعرفهـا على كنهها من كان معدا لمعرفتها على كنهها ، وهم أفضل أصناف الناس،

فانه على قــدر عظم الموجود يعظم الجور فى حقــــه ، الذى هو الجهل به ، ولذلك قال تعالى : (ان الشرك لظلم عظيم) ...

فهذا ما رأينا أن نثبته فى هذا الجنس من النظر ، أعنى التكلم بين الشريعة والحكمة وأحكام التأويل فى الشريعة .

ولولا شهرة ذلك عند الناس ، وشهرة هذه المســـــائل التى ذكرناها ، لمـــا استجزنا أن نكتب فى ذلك حرفا ، ولا أن نعتذر فى ذلك لأهل التأويل بعذر ، لأن شأن هذه المسائل أن تذكر فى كتب البرهان .. والله الهادى والموفق للصواب .

الاتفاق بين الشرع والفلسفة فى القصد والغاية :

وينبغى أن تعلم أن مقصــود الشرع انمـــا هو تعليم العلم الحق ، والعمل الحق .

والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وســـائر الموجودات على ما هى عليه ، وبخاصة الشريفة منها ، ومعرفة الســــعادة الأخروية والشقاء الأخروى .

والعمل الحق هو امتثال الأفعال التى تفيد السعادة ، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء ، والمعرفـــة بهذه الأفعــــال هى التى تسمى العلم العملى » (١) .

---

١ — فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٢٢ — ٥٤

الفصل الثالث

المعرفـــــة

حقيقة المعرفة وامكانها والسبل المؤدية بها

الفصل الثالث

المعرفـــــة

حقيقة المعرفة وامكانها والسبل المؤدية لها

١ ـ القاضى عبد الجبار (م ٤١٥ هـ)

بيان حقيقة العلم والمعرفة

« اعلم أن العلم هو المعنى الذى يقتضى سكون نفس العالم الى ما تناوله ، وبذلك ينفصل من غيره،وان كان ذلك المعنى لا يختص بهذا الحكم الا اذا كان اعتقادا ، معتقده على ما هو به واقعا على وجه مخصوص • لكن هذه الصفات لما جاز أن يحصل عليهـــا ولا يكون علما ، وجاز أن يشاركه فيها غيره ، وكان فيها مـــا لا يرجع الى نفس العلم وانما يرجع الى وجوه تعلم به ، لم يجب أن تدخل فى حد العلم ، لأن من حق الحد أن يفيد ما يبين بـــه المحدود من غيره • ولذلك لا يجوز أن يحد اللون بأنـــه عرض وتصير للمحل به هيئة تشاهد بالعين عليها • ولا يجوز أن يحد كون العالم عالما ، بأنه الحى الذى يختص بالحال التى معها قـــد يصح الفعل المحكم منه ، لأن كونه حيا ، وان كان لابد منه ، فلا يجب ادخاله فى جملة الحد • ولولا أن الأمر كما قلناه ، لم يمتنع أن تدخل فى الحد كل مقدمة قد يشارك المحدود فيهـــا غيره • وبطلان ذلك ظاهر •

فاذا صح ذلك ، فيجب أن يحد العلم بما قدمناه • وهذا هو الذى اختاره شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله •

ولا يبعد ، فيما ذكره شيخانا أبو على وأبو هاشم ، رحمهما الله ، من أن العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به • اذا دفع على وجه ، وان اختلفا فى العبارة عن ذلك ، أن يكون هذا مقصدهما • لأنهما قد بيناء في غير موضع ، أن الحد يجب أن يتناول ما به يبين المحدود من غيره • لكنهما لما علما أن المقصد بالحد الكشف عن الغرض ، لم يمتنع عندهما فى كثير من الحدود أن يكون الأولى فيه ذكر مقدمات له • كما أنه لا يمتنع فى كثير منها أن يضم اليه غيره مما لو حذف لا ستغنى عنه • أو لا نراهم يقولون ، فى حد الحى : انه الذى يصح كونه عالما قادرا • ولو اقتصروا على أحدهما ، لصح • لكن ذكرهما جميعا ، لما كان أكشف فى بابه ، كان ذلك أولى • ولذلك قالا : ان حد العالم أن يصح الفعل المحكم منه ، اذا كان قادرا عليه مع السلامة • وقد علمنا أن كونه قادرا، وما شاكله ، لا يحتاج اليه فيما به يبين العالم من غيره • لكن الذى جعلوه حدا فى العالم ، لما كان لا يمكن الا فى القادر ، ذكروه •

وعلى هذا الوجه قلنا ، فى القبيح : انه ما اذا وقع من فاعله ، مع تمكنه من التحرز منه ، يستحق الذم • فذكرنا ، فى جملة حده، استحقاق الذم الراجع الى فاعل القبيح • لكن لما كان انما يستحقه لأمر يرجع الى نفس القبيح ، لم يمتنع ذكره على جهة الكشف •

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : إن كثيرا مما نقصد تحديده لا نجد فيه عبارة لغوية ملخصة لذلك المعنى ، فنحتاج الى ذكر أحكام تتعلق به ، وأحوال ترجع اليه • وجعل من هذه الجملة حد القادر وغيره من صفات الحى • وألحق به حد الالجاء • ومنها ما يمكن أن تلخص العبارة عنه ، ومثله بالمتحرك ، والأسود ، وغيرهما • وهذا مما لابد منه فى الحدود ، لأن المقصد بها الابانة

عن الأغراض · فكما أن المفسر لغيره ، قد يجوز أن يتصرف فى تفسيره بحسب ما يعلمه صلاحا من زيادة ونقصان واطالة أو ايجاز ، فكذلك لا يمتنع فى الحدود مثله ·

فلذلك نرى شيوخنا ، رحمهم الله ، فى الحدود التى يذكرونها فى هذا الباب ، تختلف طرائقهم فيها · وانما يجب أن تفسر الحدود بما لا يقتضى فيه الجهل بالمحدود وحصره ، بأن يلزم عليه أن يدخل فيه ما ليس منه ، وأن يخرج عنه ما هو منه · فأما لم يلزم عليه ذلك ، وانما ذكر القاصد الى ذكر الحد ما يظن أنه ينكشف به ، فالعيب له غير لازم · فلذلك صح أن يحد شيوخنا العلم بما ذكروه ، من قولهم : انه اعتقاد الشىء على ما هو به ، مع سكون النفس الذى يختص به العلم ، وعلموا أن هذه العبارة لا تنكشف لكل أحد ، لم يروا الاقتصار عليها جائزا ، فقرنوا بها ما ذكرناه ، من أن العلم متى حد بأنه اعتقاد الشىء على ما هو به على وجه يقتضى سكون النفس فقد جعل معلولا بعلتين ، لا يلزم على ذلك · لأن الذى يجب أن يبطل فيه ، أن يعلل الشىء بعلة ما تتعلق بالمعانى ، فأما ما يتعلق بالعبارات ، فغير ممتنع ولم يقولوا : انه انما صار علما ، ومخالفا لغيره من الاعتقادات ، لهذين الوجهين ، حتى يلزم ما ذكرناه ·

وكل ذلك يبين أن مقصدهم ، رحمهم الله ، صحيح · وان كان الأولى ما ذكرناه بدءا · ومتى خفى الغرض بما ذكرناه أولا ، وجب أن يكشف بذكر الأحكام ، ووصف هذا الاعتقاد الذى هو علم ، ومفارقته لما ليس بعلم ، فتكون الزيادة والنقصان داخلين فى تفسير ما جعلناه حدا ، لا فى نفس الحد ، من حيث كان المقصد بالتحديد حصر المحدود وابانته من غيره ، على وجه لا يلتبس به

ما ليس منه ، ولا يخرج عنه ما هو منه ، فلذلك يتكلف الانسان فى الحد لأخص العبارات ، وأجمعها للمعنى المقصود ، وأبينهـا فى ابانة الغرض • والكلام فى جميع ذلك يتعلق بالعبارة ، وان صح فى كثير من المواضع أن يتصل بالمعنى • وهذا المعنى الذى يقتضى سكون النفس يسمى معرفة ، كما يسمى علما ، ولا فصـــل بين فائدة هذين ، فلذلك يسمى كل عالم عارفا ، ولا معتبر بالمجاز فى هذا الباب • فليس لأحد أن يقول ، اذا استعمل أحدهما على جهة التوسع فى غير ما استعمل الاخر فيه : فيجب أن لا يصح مـــا ذكرتموه وقد يسمى دراية،ولذلك يسمى العالم داريا • والشاعر قد قال : اللهم لا أدرى ، وأنت الدارى •

ولا معتبر ، فى هذا الباب ، بقلة الاستعمال ، اذا لم يقتض ذلك العدول بالاسم عن بابه • ويسمى العلم تبينا وتحققـــا واستبصارا ، اذا كان مستدركا بعد شك • ولذلك لا يوصف تعالى بأنه متبين ، ولا يوصف الواحد منا بأنه تبين وجود نفسه ، وكون السماء فوقه ، لما كان معنى من الارتياب لا يصح فيه • ويوصف بأنه فهم وفقه وفطنة ، اذا كان علما بمعنى الكلام أو ماشاكله • وعلى هذا الحد ، يقال ، فى الانسان : شعر بكذا ، اذا فطن به •

فأما الحس ، فانما نعبر به عن أول العلم بالمدركـــات ، عند شيخنا أبى على ، رحمه الله • ولذلك يقال : حسست بالحمى ، ولا يقال : حسست بأن الله واحد • وان كان شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، يختار فى ذلك أن يعبر به عن ادراك الشىء بآلة ، ولذلك لا يوصف تعالى بأنه يحس ، وان كان يوصف بأن يدرك •

فاما وصف العلم بأنه عقل ، فقد بينا أن الغرض به التشبيه لعقل الناقة من وجهين • وأصل استعماله فيه مجاز ، فلذلك لم يستعمل فى جميع العلوم ، وكذلك وصف العلم بأنه احاطة وادراك • لأن الانسان وان كان يقول : أدركت معنى كلامك ، بمعنى علمتـــه وأحطت علما بما ذكرته ، فذلك توسع ، لأن حقيقة الادراك ترجع الى ما يختص به الحى مما يجوز على الساهى والعالم ، والاحاطة تختص الأجسام التى يصح فيها أن تحتوى على غيرها •

فأما وصف العلم بأنه وجود ، فقد قال شيخنا أبو على ، رحمه الله : انه حقيقة فيما جرى عليه ، لأنهم يصفون العارف لموضع ضالته أنه وجدها • وقال : لهذا يجوز أن يوصف تعالى ، فيما لم يزل ، بأنه واحد ، وأنه يحد الأشياء ، من حيث كان عالما بها ، وان كان قد يستعمل فى غير هذا الوجه أيضا •

وقد اختلف الناس فى حد العلم اختلافا متباينا • فقال بعضهم : ان العلم بالمعلوم هو الاحاطة به ، ومنع أن يوصف تعالى بأنه يعلم ، من حيث لم يجز أن يحاط به • وهذا باطل ، لأن حقيقة الاحاطـة انما تصح فى الأجسام الحاوية لما يحصل وسطا لها ، والعلم وان كان يتعلق بالمعلوم ، فانه لا يختص به هذا الاختصاص ، ولهذا يصح أن يعلم به المعدوم والموجود • ولا فرق بين من قـــال ، فى العلم :انه احاطة للمعلوم ، وبين من قال مثله فى الارادة وسائر ما يتعلق بغيره من المعانى •

وقال بعضهم ، فى العلم : انه اعتقاد الشىء على ما هو به ، وهذا بعيد • لأن المبخت والمقلد قد يعتقدان الشىء على ما هو به ، ولا يكونان عالمين • ولذلك يجدان حالهما كحال الظان والشاك •

وقد ثبت عن أهل اللغة أنهم وصفوا العالم بذلك ، اذا كان قاطعا على ما علمه ، لا يعتريه الشك والتجويز ·

وقد بينا من قبل ، أن العلم لا يجوز أن يحد بالأمر الـــذى شاركه فيه ما ليس بعلم،وانما يجب أن يحد بما يبين به من غيره·

وقد أنكر بعضهم أن يوصف العلم بأنه اعتقاد على الحقيقة · لأن العاقل يحكم ما عرفه ، كاحكام من يعقد الحبل والخيط بالعقد المحكم · وهذا ، وان لم يبعد أن يكون الأصل فيه ما قاله ، فذلك غير دال على أنه ليس بحقيقة فى ا لاعتقادات · لأنه لايمتنع فى الأسماء أن توجد من غيرها ، وتصير مع ذلك حقيقة فى الثانى ، الا أن نثبت ، بالدلالة ، أن أهل اللغة استعملوها فى الثانى على جهة التشبيه بالأول ، فيجب الحكم فيه ، بأنه مجاز ·

فأما من حد العلم ، بأنه ادراك المعلوم ، فقد بينا من قبل أن ذلك اتساع ، من حيث قد يدرك ما لا يعلم ، ويعلم ما لا يدرك · ويضاف الادراك الى ما لا يضاف العلم اليه ، والعلم الى ما لا يضاف الادراك اليه ·

فأما من جعل حده أنه ادراك النفس الحق ، فقد أبعد ، لمـــا قدمناه ، من أن الادراك ليس من العلم بسبيل ، ولأن العلم قد يعلم به غير الحق ، كما يعلم به الحق · فلا فرق بين من حده بما قاله ، وبين من قال ادراك النفس الباطل · وقد علمنا أن كون الشيء حقا وباطلا ، وان تناوله العلم ، فان الادراك لا يتناوله ·

فأما من حد ذلك ، بأنه كل اعتقاد صحيح ، بحجة وقع أم بغير حجة ، فالأمر في العلم،وان كان كما قال،لابد من كونه صحيحا ·

فانه لا يكشف عما به يبين العلم من غيره ، وما قدمناه يكشف عن ذلك،وان كان قد يجوز بقوله : وقع بحجة،لأن العلم يقع عن النظر فى الحجة ، ، لا عن الحجة ٠ وقد يكون فيه مايقع عند ذكر الدليل، وان لم‌يكن حجة ٠

فأما من حد ذلك ، بأنه كل اعتقاد وقع بحجة ، فبعيد ٠ لأن العلم الضرورى يقع بلا حجة ، ويكون مع ذلك علمـــا ، ولأن ما قدمناه يسقط ذلك ٠

فأما من حده ، بأنه يبين الشىء على ما هو به ، فهو بمنزلة من حد العلم بأنه معرفة الشىء على ما هو به ٠ لأن التبين ان لم يكن أدخل فى اللبس من لفظة العلم ، لم يكن أكشف منه وانما يجب أن يحد الشىء بذكر الأحكام الواضحة للمخاطب ٠ وانما شاع لنا أن نحده بما قدمناه ، لأن كل أحد يعرف الحالة التى أشرنا اليها بسكون النفس الى المعلوم ٠ ولأن التبين ، على ما قدمناه ، يستعمل فى العلم المستدرك بعد ارتياب ، فلا يستعمل هذا الحد على جميع العلوم ٠

وأما من حده ، بأنه تثبيت الشىء على ما هو به ، أو تثبيت الحقيقة واعتقادها على ما هى عليه ، أو اثبات الشىء على ما هو به ، فكله يبعد ٠ لأن الاثبات ، فى حقيقة اللغة ، ما يصير بـــه الشىء ثابتا ٠ ولذلك يقول القائل : أثبت السهم فى القرطاس ، اذا أوجده فيه ، واستعمل ذلك فى الخبر المفيد لثبـــات الشىء ووجوده ٠

وقد علمنا ، أن العلم ليس هذا وصفه ، فيجب أن لا يصح وصفه بأنه اثبات أصلا · وان وصف بذلك على جهة التوسع، نحو قولهم : قد ثبت ما قلته فى نفسى ، فذلك يسببه تأصل الاثبات ، ، فلا يجوز أن يجعل حدا له وحقيقة · ولا يصح أن يجعل العلم اثباتا للمعلوم ، لأنه قد يعلم به المعدوم والموجود · ألا ترى ان الخبر انما يوصف بأنه اثبات اذا تناول الموجود · فاما يفيد عدم الشىء ، فانه يوصف بأنه نفى ؟

وبعد ، فان التثبيت والاثبات ، أدخل فى اللبس من العلم والمعرفة ، وأكثر احتمالا ، فيكف يحد العلم به ؟ ·

فان قال : فكيف شاع لكم أن تحدواالعلم بأنه المعنى الذى يقتضى سكون نفسه الى المعتقد ، وقد علمتهم أن العلم ليس سكون ، ولا الحكم الموجب عنه من جنس السكون ؟ ولئن جاز لكم أن تحدوه بذلك ، مع كونه اتساعا ، ليجوزن لنا أن نحد به بأنه اثبات ، وان كان متسعا به · لأنه كما يقال : سكنت نفسى فى صحة ما ذكرته ،فقد يقال : ثبت فى نفسى ما أوردته ·

قيل له : انا لا نمنع من أن نذكر ، فى جملة الحد ، ما يكون مجازا،اذا انكشف به المراد ، وقد بينا ذلك من قبل · وقد ثبت أن العالم يحد الفرق بين مايعلمه ، وبين ما يعتقده ويظنه ، فى أنه لا يجوز خلاف ما علمه ونفسه اليه ، ولا يتشكك ان شكك · فعبرنا عن هذا الحكم بسكون النفس ، لما لم يجد الانسان اضطراب النفس وانزعاجها فى هذا الأمر الذى اعتقده ، كما يجده فيما يظنه ويعتقده · فلما انكشف الغرض بهذه اللفظة ،

صح أن نذكرها فى الحد · وليس كذلك ما ذكروه فى الاثبات ، لأنه لا ينكشف به ما أشرنا اليه من الحالة التى يجدها العالم · ولذلك قلنا ، فى حد العلم : انه ما يقتضى سكون نفس العالم ، وجعلنا سكون النفس راجعا الى العالم ، لا الى العلم ، لنتبين به اختصاص العلم بأنه يوجب للعالم هذا الحكم · فاذا جاز أن يقال : سكن الناس عند زوال الفتن ، وغيره ، وسكون الحر والبرد ، وسكن غضب فلان ، الى ما شاكله ، وان لم يكن هناك سكون فى الحقيقة ، فما الذى يمتنع ، على جهة الكشف والاصطلاح ، أن يذكر فى حد العلم ما قدمنا ذكره ؟ ·

فان قيل : هلا جعلتم ، حد العلم أنه المعنى الذى يصح من العالم به ايقاع الفعل منتظما متسقا ، فتكونوا حادين له بالحكم الموجب عنه فى الحقيقة ، ويقتضى ذلك التخلص من استعمال المجاز فى هذا الباب ؟ ·

قيل له : انه متى أمكن أن يحد الشىء بالحكم الراجع اليه ، اللازم له لم يجز أن يحد الحكم الراجع الى غيره ، وان كان متصلا به · وقد علمنا ، أن ما ذكرناه من سكون نفس العالم ، يرجع الى العلم ، وصحة وقوع الفعل متسقا ، يرجع الى العالم ، وقد يحصل ذلك ، وقد لايحصل ، لأن العالم قد يعلم ما لا يصح أن يقع منه أصلا ، فضلا عن وقوعه من جهته متسقا ، فلذلك حددنا العلم بما قدمناه · ولأن هذه الحالة التى يختص بها العالم ، ويفارق بها الظان والمبخت ، يعرفها كل أحد من نفسه · وليس كذلك

حال تأتى الفعل المتسق من العالم بالعلم ،لأن ذلك يحتاج فيه الى دلالة ، فلذلك كان الحد الذى اخترناه أولى ٠

فأما من حد العلم ، بأنه الفعل المدرك للشىء على ما هو عليه ، فقد بينا ما يدل على فساده ٠ لأن الادراك ليس من العلم بسبيل ، والعقل يستعمل فى بعض الأشياء دون بعض ٠ وقد يحصل العلم فى قلب غير العاقل ، ولا يوصف بالعقل ٠ والعقل ، محـــال أن يدرك الأشياء لأنه عرض ، والمدرك منا من حقه أن يكون جسما حيا ٠ ولا يصح أن يدرك به أيضا ، كما يدرك بالحواس ٠

وحد بعضهم العلم ، بأنه حركة فى القلب عند وجود الشىء كما وجد وعرف ٠ وذلك يبطل بأن الحركة هى التى تصير بـــه الجسم فى محاذاة ، بعد أن كان فى غيرها ، والعلم يختص الحى دون المحل ، والحركة يضادها الانتقال الى الأماكن ، وليس كذلك المعرفة ٠

ولايمكن أيضا أن يقال : انالقلب يتحرك بالمعرفة،وان أوجب حالا للجملة ٠ ولا فرق بين من قال ، فى المعرفة : انها حركة ، وان لم يكن بينها وبين الحركة تشبيه ، وبين من قال ، فى الحياة: انها حركة ٠

ولا يمكن أن يقال ، فى الحركة،ما ذكرناه فى سكون النفس، لأنا أشرنا به الى ما يقتضيه العلم من الحكم للعالم ٠ ولا يصـــح مثله فى الحركة ، لا على جهة الحقيقة ولا على جهة التوسع ٠
فأما من حده ، بأنه سكون القلب الى الشىء الذى يوجد ، فغير

صحيح . لأن السكون ، اذا علق بالقلب ، لم يفهم منه ما يفهم من سكون النفس . فلذلك فارق ما حددناه به . ومتى علق سكون النفس بالنفس ، فالمراد به الجملة لأنه يعبر عنها بالنفس . ألا ترى أن الانسان يقول : قد سكنت نفسى الى ما قلته ، ونفسى فى هذا الأمر راغبة أو زاهدة . فلذلك صلح تعليق السكون بالنفس فى تحديد العلم ، ولم يصح أن يعلق بالقلب » (١) .

---

١ ــ المغنى ــ النظر والمعارف ص ١٣ ــ ٢٢

بيان صحه العلم والأمارة التى تنبىء عن صحته

« اعلم ، أن معنى قولنا : ان العلم صحيح ، هو أن نفس العالم تسكن الى ما علمه به ، وأنه لا يجوز أن يرتاب فيمـــا علمه ، ولا يلحقه فيه ما يلحق الظان والمبخت • وقد بينا صحة ذلك ، من قبل ، فيجب القضاء بأنه صحيح • ولذلك لم يوصف غيره ، من الاعتقادات ، بالصحة • وهذا بمنزلة وصفنا النظر ، من حيث يولد العلم ، بأنه صحيح ، دون النظر الذى ليس هذا حاله •

فان قيل : ما الذى يدل على ما قلتموه فى العلم ، مع أن أبــا عثمان رحمه الله ، يقول ، فى الجاهل : ان نفسه قد تسكن الى ما اعتقده ، ومع قول أبى على ، رحمه الله : ان علامـــة العلم ، وما به ينفصل من الجهل ، ليس هو سكون النفس •

قيل له : ان الأدلة تأتى على بطلان كل قول يخالف مـــا يدل عليه • وقد علمنا أن المدرك اذا كان عاقلا ، وكانت العلل ووجوه اللبس مرتفعة ، فانه يجد نفسه معتقدا لما أدركه ســاكن النفس اليه • ولذلك ينصرف فيما علمه من ذلك ، على الوجـــه الذى يقتضيه الاعتقاد • لأنه اذا رأى النار يتوقاها ، واذا رأى الماء يتوقى المشى عليه ، واذا رأى الأرض يمشى عليها ، واذا رأى السبع يتحرز من الوقوف عنده ، ويجرى ذلك منه على طريقـــة واحدة • فاذا صح ما ذكرناه ، وخالف حاله فى ذلك حال الظان والمبخت ، لأن أحوالهمـــا تختلف فى التصرف ، ولا يجـــد أن أنفسهما فى سكون النفس على الحد الذى ذكرناه ، فيجب لذلك القضاء بأن العلم صحيح ، على ما قدمناه •

فأما الذى له يختص بالصحة ، فهو ما يقتضيه من ســـــكون النفس ، دون غيره من الاعتقادات • وما ادعاه أبو عثمان ، رحمه الله ، من أن نفس الجاهل تسكن ، فذلك تقدير من الجاهل ، لا أنه ، فى الحقيقة ، ساكن النفس • وليس كذلك حال العـالم ، لأنه يعلم من نفسه أنها ساكنة الى ما علمه • ولا فرق بين من قال بذلك ، وبين من قال : ان نفس المشاهد ساكنة اذا ظن السراب ماء ، والصغير كبيرا ، والكبير صغيرا • فاذا بطل ذلك ، لأنه وان قدر ذلك أولا فهو سيتبين عند الفحص وفى المتعقب خلافـــه ، فكذلك القول فى حال الجاهل فى المذاهب •

فان قيل : اذا كان العلم يقتضى سكون النفس ، والعالم يعلم ذلك من حاله ، فيجب أن لا ينصرف عن فعل العلم ، على وجه ، لأن علمه من حاله ما ذكرناه ، يوجب ذلك فيه • وفى علمنا ، بأن فى القادرين من ينصرف عن فعل العلم ، مع معرفتهم بالعلوم ، دلالة على بطلان هذا القول •

قيل له : انه لا يمتنع أن ينصرف عن العلم ، مع هذه المعرفة ، لشبهة أو لبعض الدواعى ، كما قد ينصرف عن منافعه وعن فعل المحسنات لبعض الأغراض ، وان كان النفع فى الشىء وحســنه يدعو الى فعله •

وأما شيخنا أبو على ، رحمه الله ، فلم يمنع من اختصـــاص العلم بسكون النفس ، لأنه قد صرح بأن الجاهل والظان لا تسكن نفوسهما ، وانما عدل عن جعل ذلك أمارة لكونه علما • وقال :

انما ينفصل العلم عنده من غيره ، لسـلامته ، ونفى التناقض عنه ، والجهل بخلافه • وهذا لا يصح عند شيخنا أبى هاشم ، رحمه الله ، لأن سلامته من الانتقاض ترجع الى طريقه ، لا اليه • ويجب أن نجعل ، ما به ينفصل العلم من غيره ، راجعا اليه ، لا الى طريقه ، ليصير شاملا لجميع العلوم : الضرورى ، والمكتسب • وقد علمنا أن معنى السلامة من الانتقاض انما فى المكتسب دون غيره • ولذلك قال ، رحمه الله ، فى نقض المعرفة : انه يعلم المحق محقا بالأدلة • يبين ذلك ، ما قلناه : ان المخبر اذا أخبر عن أكله وشربه ، وان كان كاذبا ، فليس هناك ما يوجب انتقاض ما خبر عنه • فيجب على هذا أن يكون اعتقاد المعتقد له علما • وانما يصح أن يقال : ان الانتقاض اذا دخل فى الشىء ،دل على فساده • فأما السلامة من الانتقاض ، فلا تجب كونه دالا على الصحة •

وبعد ، فاذا فصل العالم بين علمه وظنه ، بسكون النفس الذى يختص به العلم وبالسلامة من الانتقاض ، لو صح ما قاله ، فلم صار ، بأن يجعل أمارة كونه علما ، سكون النفس دون الوجه الثانى ؟ ولا يمكنه أن يعترض سكون النفس بمثل ما اعترضنا به قوله فى السلامة من الانتقاض ، لأنه لا علم الا ويختص سكون النفس • وقد يحصل ،فى الاعتقاد ، ما ليس بعلم ، ويسلم عن الانتقاض •

وذكر رحمه الله ، فى نقض المعرفة ، أن المكتسبين أجمع هم عند أنفسهم على الصواب • لكن المحق ساكن النفس الى مذهبه ، للحجج الدالة على صحته ، ولأنه يجد فى حجج مخالفته عليه ، ما لا يجد منه خروجا وهو ثلج الصدر • والمبطل ، فالله ، تعالى ،

ينبهه من جهة الخاطر على حجج تقتضى بطلان مذهبه لا يجد لها دفعا ، ولذلك يلزمه النظر • وقال : الحق انما يأمن أن يكون مبطلا للحجج الدالة على صحة مذهبه ، لا لسكون القلب والثقة ، وان كان المبطل لا يجوز أن يساويه فى ذلك •

فان قيل : ان الذى قاله ، رحمه الله ، يمكن أن يبين به الفصل بين العلم وغيره ، وما اعتمدتموه من سكون النفس لا يعلمه الانسان الا من نفسه ، فلذلك صار أو لى •

قيل له : أو ليس السلامة من الانتقاض ، قد تصح الجحد فيه ؟ فلو ظهر صحة ما ادعاه المحق من ذلك ، وأنكره المبطل ، أليس لابد من الرجوع الى النفس ويفحش القول عليه ، بضرب الأمثال، وذكر الشواهد ؟ فكذلك القول،فيما اعتمدناه من سكون النفس، انه صحيح ، وان لم يمكن فيه الا للرجوع الى النفس والتنبيه على نظائره• ورجوع كل أحد الى نفسه وبيان مفارقته ، يصرف العالم لتصرف الظان ، على ما ذكرناه • وانما يلزم المحق اقامة الحجة على المبطل ، دون قهره على الحق ، وتعجيزه عن جحد ما يجده من نفسه ، واضطراره الى العلم ، لأن ذلك ، مع أنه ليس فى الطاقة ، يخرج المبطل عن طريقة التكليف • واذا جاز منه ، تعالى ، أن يخلى بينه وبين التمسك بالباطل ، ليصح التعريض بالتكليف ، مع قدرته تعالى على جبره وقسره ، فما الذى يمنع من أن يكون الواجب على المكلف تنبيهه على ما لو نظر فيه ، لأداه الى القول بالصحيح دون غيره ؟ وذلك لا يمنع من ظهور المحق

بالحجة ، واراحته ، بما أورده عليه المبطل • واذا صح ، فى الخاطر الوارد على النفس ، أن يكون مقتضيا لوجوب المعرفة ، لما يقع عنده من الخوف الذى يعرفه من نفسه ، وان صح أن يجحده ، فهلا جاز مثله فى سائر المذاهب التى يخالف فيها المبطل؟ فقد ثبت أن فقد العلم بأن الغير ســـاكن النفس ، ووجود الحى ذلك من نفسه ، لا يفسد التمييز بين الحق والباطل ، وان كنـا قد بينا أنا قد ننبه على صـــحة المذهب بذكر حـــال الدليل ، وانتظامه ، ومساواته لسائر طرق العلم فى الاستقامة ، ونبطل الفاسد بايجاد الانتقاض فى الشبه التى لها تمسك به المبطل • وقد ننبه على أن حال الغير فى سكون النفس ، كحالنا ، بذكر ما يحصل عنده من التصرف، على حد مخصوص ، على ما قدمناه •

فهذه جملة كافية ، فى هذا الباب •

ابطال قول من ينفى الحقائق

اعلم أن أبا القاسم البلخى ، رحمه الله ، منع من مكالمتهم · لأن ما جحدوه هو الأصل ، ولا دليل عليه ، فلا تصح محاجتهم · وان كان فى المتقدمين من ناقضهم ، بأن قال : أبعلم قلتم ؟ انه لا علم ولا حقيقة ؛ فان قالوا : نعم · ثبتوا العلم · وان قالوا : لا · لم يستحقوا جوابا · وان أظهروا الشك ، قيل لهم : أتعلمون أنكم شاكون ، أم لا ، على سبيل ما تقدم ؟ وبين أن أحدهم ، اذا نزل به المكروه ، يفعل فعل العالم · وعلى هذا الحد أجرى الكلام فى كتاب الآراء والديانات · لأنه ذكر فيه ، أن من الناس من نفى العقل والتمييز ، فزعم أن ما شاهده ظن وحسبان ·

قال : ومن الغلط مناظرتهم والرد عليهم ، لأن من يزعم أنه لا يعلم أيناظر أم لا ، بل لا يدرى أموجود هو أم لا ، كيف يرد عليه ؟ وهل مخاطبته الا كالسكوت عنه ؟ ولا يجوز ، فيمن هذا حاله ، الا التأديب دون غيره ، اذا كان ما يرد اليه ، فى المناظرة، المشاهدات ، وقد جحدها ، فكيف يصح أن يكلم ؟ واذا اعترفوا بجهل المشاهدات ، ولا علم أصح منه ، فكيف يدل على صحته ؟ ·

وقال بعضهم : قد أحلوا أنفسهم من أول وهلة ، المحل الذى نجتهد أن نلجئهم اليه · لأن آكد ما سقط به قول الخصم أن يلجأ الى انكار العلوم المتعارفة ·

وقد ذكر الشيخ أبو على ، أن السوفسطائية انمـــا جهلت أن علمها علم ، وطريقته الاكتساب ، ويجوز أن يكلموا فى ذلـــك ويناظروا ·

وشيخنا أبو هاشم قد ذكر ذلك ، وقال : المعتقد يستدل على أن اعتقاده علما بسكون النفس الى معتقده • وجملة مـــا يجب أن يحصل في ذلك ، أن يفصل بين ما يعلمه العالم باضطرار ،وبين ما يعلمه باستدلال • فمتى نازع المنازع قولا في الضرورى ، علم كذبه فيه ، ولم تصح محاجته ومناظرته بايراد الأدلة ، وان صح أن ينبه بذكر أمور • على أن ما أنكره ، هو عارف به ، ليلجأ بذلك الى انكار أمثاله ، والى اثبات المناقضة فى كلامه ، لا أن الذى يورد عليه يكون حجاجا ، وانما يجرى مجرى الخبر عما هو عارف ، ليتدرج به الى الاعتراف بما أنكره • وما كان طريقه الاستدلال ، استعمل فيه طريقة المحاجة بايراد الحجج والأدلة ، ليزال المبطل عن اعتقاده الباطل الى الحق • فأما من أنكر ما يعلم باضطراد ، فنحن عالمون بأنه عارف بالأمر الذى أنكر معرفته • فلا يصح أن نطلب ، بمكالمته ، ازالته عن الاعتقاد ، مع علمنـــا بصحة اعتقاده • وانما يجب أن نجتهد فى ازالته عن الانكـــار الفاسد ، بالطريقة التى قدمنا ، اذ لا دليل على ما أنكره،فنذكره• واذ لايصح أن يقيم الحجة بالأدلة على من يعرف المدلول ، لأنه لو رام أن ينظر فيما أوردناه من الدليل ، لتعذر عليه •

وقد علمنا أن العلم ، بأن الانسان يعتقد ما أدركه،ضرورى• وكذلك العلم ، بأنه ساكن النفس اليه ، ضرورى • وان كـــان العلم ، باثبات العلم وكونه مفارقا لما ليس بعلم،طريقه الدليل• فان كان السوفسطائى يقول ، انى لا أعتقد المدركات،ولا تسكن نفسى الى ما اعتقدت منها من وجودها ، ومفارقة الأسود للأبيض،

والحلو للحامض ، والطويل للقصير ، والصغير للكبير • فقد جحد ما يعلمه باضطرار ، فيجب أن ننبه على فساد قوله ، بما حكيناه في صدر هذا الباب ، وبأن نبين أن تصرفه فيما أدركه، على ما ذكرناه ، يخالف تصرف الظان المبخت ، وأنه يطابق المعرفة بحال ما تصرف فيه ، وأن حكمه يخالف حكم المشاهد اذا كان صبيا غير عاقل ، كما يفارق تصرف الظان المبخت ، فنسلك معه فى التنبيه ، هذا المسلك • فأما ان قال : انى أتصور علمى بصورة الظن والحسبان ، وأجوز فى معلومه لهذه الجهة ما أجوزه فى الظن ، وأجرى اعتقادى مجرى اعتقاد النائم فيما يشاهد ويرى ، واعتقاد من يظن السراب ماء فالذى يجب أن يسلك فى مكالمته ، بيان حال العلم ، وما به يفارق ما ليس بعلم بسكون النفس ، ونجعل ذلك دلالة على أن ما أوجبه يجب أن يكون صحيحا مفارقا للظن الذى يجوز فيه أن لا يحصل مظنونه على ما ظن • وصارت ، هذه الطريقة فى الدلالة على مفارقة حال العلم لغيره ، تميز له الاستدلال بصحة الفعل من زيد ، وتعذره من عمرو ، على اختصاصه بحال • لأنا نعلم سكون النفس عند وجود العلم ، وتعذر ذلك فى الاعتقاد الذى هو ظن وتقليد وتبخيت ، كما نعرف صحة الفعل من واحد دون آخر •

فليس لأحد أن يقول : انكم رجعتم فى هذا الباب الى الأول الذى ادعيتم فيه الضرورة •

لأنا ، وان رجعنا اليه ، فقد جعلناه دليلا على غيره ، فهو مفارق للوجه الذى يمنع فيه من الاستدلال ، لأنه انكار نفس الضرورة ، لا ما الضرورة دالة عليه •

ولو أن منكرا أنكر أن يعرف الفصل بين من يصح الفعل منه ، وبين من يتعذر عليه ، لكان جاحدا للضرورة • فاذا خالف ، فى كونه قادرا ، أوصاف الفعل الى الله سبحانـــه ، أو الى الطبع ، كلمناه فى ذلك ، وجعلنا الضرورة دالة على فساد قوله •

فان قيل : فيجب ، على ما قدمتم ، أن لا يصـــح أن يستدل الانسان ، بفعله المحكم ، على أنه عالم ، وذلك صـــحيح فيه ، كصحته فى غيره ، وفى ذلك دلالة على أن علمه ، بأنـــه عالم ، مكتسب •

قيل له : ان ذلك غير منكر • وانما ادعينا العلم الضرورى فى أنه معتقد وفى أنه ساكن النفس •

فلو قال قائل : ان سكون نفسه لا يرجع الى العلم ، فلا يجب أن يكون ، عالما ومفارقا للظان ، لكان منازعا فيما طريقـــه الدليل •

فيجب أن نبين أن سكون النفس يقتضيه الاعتقاد ، ونرجع الى كونه معتقدا ، فيصح اثبات كونه عالما ، ويصح أيضا أن يدل على ذلك بالفعل ، فلا مطعن ، بذلك ، فيما قدمناه •

ولذلك جاز أن تدخل الشبهه فى الألم ، فيقول قائل : انه يرجع الى علة • ومنهم من يقول : الى كونه مدركا ، مع نفور الطبع ، وان كان العلم به ، فى الأصل ، ضروريا •

والعلم بأنه سمى عالما ، واعتقاده علما ، طريقه أيضا اللغة . فلا يمتنع أن يحصل اللبس فيه ، وتصح فيه المناظرة . ولذلك قال كثير من الناس : ان العالم هو المعتقد للشيء ، على ما هو به فقط . وبعضهم خالف فيه .

فأما تعلقهم بأن المدرك يسكن الى أن السراب ماء وأن العسل اذا غلب الصفراء عليه (مر) ، كسكونه الى سائر ما يدركه ، ثم ينكشف له خلاف ما اعتقده ، فما الذى نؤمنه من مثله فى سائر المدركات التى يعلمها ، فبعيد . لأن نفسه لا تسكن الى أن ما رآه ماء وانما تشاهده بصفة الماء لتشبهه به فى البياض واللمعان واضطرابه فى الموضع الذى أدركه . فما أدركه صحيح ، وان أخطأ فى اعتقاده ماء . وليس كذلك ما نعلمه من كون الماءماء ، عند مشاهدته له .

وقد بينا ، من قبل ، كثيرا من علل الخطأ فى الادراك . وبينا أن الادراك فى الحقيقة لم يخطىء ، وانما أخطأ المدرك فى الاعتقاد عنده لضروب ذكرناها لا وجه لاعادتها . وبينا أن اعتقاد النائم لا شبهة فيه ، لأنه لا تسكن نفسه اليه ، وهو فى بابه أبعد ممن يظن السراب ماء . ولذلك ربما يرى رأسه مباينا لجسده ، ويرى نفسه ميتا مشاهدا لغيره . وكل ذلك ، مما نعلم ضرورة فساده .

وما قدمناه ، يسقط قول من يقول : ان كان ما به يعلمون

العلم علما نفسه ، لم يصح ، وان كان غيره ، فيجب أن لا يعلم الا بعلم آخر • وذلك يوجب اثبات مالا نهاية ، ليصح أن يعرف الانسان علمه . ويثق بما علمه، وذلك محال• لأنا لا نوجب أن لا يعلم الانسان أنه عالم ، الا بعد أن يعرف كل علم حصل فى قلبه • بل متى حصل فى قلبه العلم بأنه عالم ، علم نفسه عالمـــة بالمعلوم ، سواء علم علمه أم لا• ولذلك صح أن يعلم المدركات بالاضطرار ، ولا يعلم نفسه عالما باضطرار ، ولا أن له علما •

ولسنا نقول : ان علمه بأن العلم علم ، هو نفسه ، بل لابد من علمين : أحدهما يعلم به نفس الاعتقاد ، والآخر أنه علم • ولذلك صح التنازع فى كون العلم علما، مع كونه عالما باعتقاده• فلو كان المعلم يعلم نفسه ، لما صح ذلك •

وهذا هو الذى يختاره شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله • وقد مر مثله فى كلام أبى هاشم ،رحمه الله ، فيما أظن • وان كان الأكثر فى كلامه ، ما يقوله شيخنا أبو على ، رحمه الله ،من أنه يعلم علما بنفسه ، لأنه انما صار علما لكون معلومـــه على ما تناوله • وقد علم به معلومه • فالعلم بأنه علم بنفسه ، من حيث تناول المعلوم ، وان كان العلم بأنه اعتقاد غيره ، وهو فى بابه عندهما ، رحمهما الله ، كالخبر الصدق والدلالة • فكما أن العلم بصدق الخبر ، هو علم بأن مخبره على ما تناوله ، وكذلك تكون الدلالة دلالة أن مدلوله على ما تناوله ، فكذلك القول فى العلم •

وليس الأمر كذلك ، لأنا قد بينا أنه لابد فى العلم من أن يختص بصفة لها يقتضى سكون النفس ، كما أن العالم لابد من أن يختص بحال ، لها يصح الفعل المحكم منه ، وكما أن القبيح يجب أن يختص بوجه له يقبح • فالعلم بأنه علم ، «علم» بأنه وقع على الوجه الذى يقتضى سكون النفس ، وان كان لابد من أن يقارنه العلم بأنه العلم بمعلومه ، اذا علم أن العلم علم بكيت وبكيت • فأما ان علمه فى الجملة ، فانما يجب أن يعلم أن له معلوما ، أو بما هو فى حكم المعلوم •

ابطال القول بان حقيقة كل شيء ما يعتقده المعتقد :

وقد حكى أبو عثمان الجاحظ ، رحمه الله ، وغيره ، أن فرقة من أصحاب التجاهل زعمت أن لا حقيقة للأشياء في نفسها وحقيقتها . عند كل أحد ما يعتقده . وهذا كالخل الذى يحيا فيه دوده ، فان طرح في غيره مات ، وكالعسل الذى يجده المعتدل المزاج حلوا ، وصاحب المرة الصفراء يجده مرا ، فهو حلو مرة ، (ومر مرة) ، متى أضيف اليهما .

قالوا : وذلك كالاستحسان والاستقباح ، لأن زيدا يستحسن الحادثة ، ويستقبحها عمرو ، ويريدها أحدهما،ويكرهها الأخر، ويشتهيها أحدهما ، وينفر طبع الآخر عنهـا . فكذلك يجب اذا اعتقد أحدهما أن العالم قديم ، والآخر أنـه محدث ، أن تكون حقيقته أن يكون قديما ومحدثا بالاضافة اليهما .

وهذه الفرقة قد أقرت بالحقـائق ، على بعض الوجوه ، وفارقت من ينفي الحقائق أيضا.وان كان من جهة المعنى لا فرق بينهما ، فيما نعلم باضطرار . لأنا قد بينا ان العلم بأنه معتقد وساكن النفس ، ضرورى ، وان كانت الشبهة قد تحصل في أن سكون النفس يتبع الاعتقاد أو غيره ، وأنه يجب فيه من حيث كان علما ومن حيث يقع على الوجوه التى قدمناها . فلابد من حصول العلم لكلا الطائفتين بما ادعيناه ضروريا ومن صـحة علمهم ، ومن صحة توصلهم من جهة الاستدلال الى ما قلنا انه يعلم باكتساب .

وان كانت هذه الطائفة قد أخطأت ، من وجه آخر ، لأنهـا اعتقدت جواز كون الشيء على كل صفة يصح أن يعتقدها معتقد.

وهذا فى كثير من الصفات يعلم بطلانه باضطرار • فحالهم فيه كحال من ينكر العلم بالمشاهدات ، لأنه لا فرق بين العلم باستحالة كون الشيء موجودا معدوما ، وقديما محدثا ، وبين العلم بحال المدرك اذا ارتفع اللبس • فمن جوز كون الشيء قديما محدثا ، من حيث اعتقد المعتقد ذلك فيه ، فحاله ، فى التجاهل ، كحال من جوز فيما نشاهده أسود ، كونه أبيض • والأصل فى هذا الباب ، أن اعتقاد المعتقد لايؤثر فيما عليه المعتقد لأنه لو أثر فى ذلك ، لوجب أن يكون المعتقد على الصفة التى يختص بها لاعتقـــــاد المعتقد ، ولوجب أن يكون اعتقاده موجبا لكونه كذلك • ولو كان كذلك ، لوجب أن يكون اعتقادا لسائر ما يعتقده فى أنه يوجب كونه على ما هو عليه يميز له السبب فى ايجابه حدوث المسبب • وهذا يوجب ، أن يصح منا وقوع الجسم والقدرة ، اذا اعتقدنا ذلك فيهما ، بل يوجب أن يكون تعالى موجودا ومختصا بسائر ما هو عليه من جهتنا ، اذا اعتقدنا كونه كذلك ، بل يوجب اذا اعتقد المعتقد ، فى الشيء ، جوهرا سوادا ، أن يحصـــل بهذه الصفة ، وقد بينا فساد ذلك ، بل يجب ، على هذا ، صحة كون الشيء الواحد بياضا سوادا ، اذا اعتقد المعتقد أن ذلك فيه ، وقديما محدثا ، موجودا معدوما • وقد بينا أن العلم باستحالة ذلك ، ضرورى •

وليس لهم أن يقولوا : ما أدى منه الى المستحيل ، لم يؤثر اعتقاد المعتقد فيه ، ومالم يؤد الى ذلك ، جـــاز أن نبينه على الصفات التى يعتقدها المعتقدون فيه • وذلك لأن الاعتقاد ، اذا

ثبت أنه لا يؤثر فى كون المحدث قديما ، والقديم محدثا ، وفى قلب الأجناس ، فيجب أن لا يكون مؤيدا فى سائر الأمور ، وأن يعتبر فى كون المعتقد على ما يختص به حاله ، لا بحال الاعتقاد . ولذلك يثبت على ما هو به ، وان لم يعتقد أحد فيه ما هو عليه . ولذلك قلنا : ان العلم ، وان كان يتعلق بالشىء على ما هو به ، فانه لايصير علما على ما هو به ، لمكان العلم . كما لا يصير العلم علما ، لكون معلومه على ما هو به . وقد شرحنا ذلك من قبل ، فاذا لم يجب ذلك فى العلم ، فبأن لا يجب ذلك فى الاعتقاد أولى . وكان يجب ، على قولهم هذا، اذا كان الانسان قادرا على الاعتقادات المختلفة فى الأمور ، أن يقدر أن يجعلها على الصفات التى يصح أن يعتقدها فيه ، فيجعل السواد مرة سوادا ، ومرة بياضا ، والجسم مرة قديما ، ومرة محدثا ، وقد علمنا أنه ان كان قديما لم يجز أن يتغير حاله وان كان محدثا فكمثل .

وقد بينا ذلك فى الرد على النصارى فى الاتحاد ، وأبطلنا قولهم فى الناسوت ، مع حدوثه عند الاتحاد يصير قديما ، واللاهوت يصير محدثا مع ثبوت قدمه . وكان يجب ، على هذا القول ، أن لايصح أن يتكشف للانسان ثانيا بطلان اعتقاده أولا ، وأن لا يعلم نفسه ، بل غيره ، جاهلا . وفى بطلان ذلك ، لما نجده فى أنفسنا ، دلالة على بعد هذا القول . ويفارق هذا ، مانقوله فى مسائل الاجتهاد : ان كل مجتهد فيه مصيب ، وان حكم أحدهما بالتحريم والآخر بالتحليل . لأن المحرم ، فى هذه المسائل ، هو

ما يفعله أحد المجتهدين أن من يستفتيه ويرجع الى قوله٠ والمحلل ما يفعله المجتهد الآخر ، أو من يقلده ٠ واذا كـــان المحلل غير المحرم ، لم يتناف القول فيهما بذلك ٠ ولو كان المحلل هو المحرم على وجهين أو عند حصول شرطين ، كان لا يمتنع أيضا ٠

وليس كذلك ما قالوه ، لأنهم أثبتوا الشيء على صـــــفتين ضدين ، ويستحيل كونه عليهما من حيث اعتقد المعتقد أن ذلك فيه ٠ ومثل ذلك لا نجيزه فى الاعتقاد ، ولا غيره ٠ وانما شاع فى مسائل الاجتهاد ، ما قدمناه ، لأن الكلام فيها يتناول أفعال المكلفين فى المستقبل ٠ فأما اذا كان الكلام على أمر متقدم ، فلابد من كونه على صفة واحدة ، باعتقاد المعتقد فيه آنه ليس عليها ، أو أنه على الصفة المضادة لها ، جهل لا محالة ٠

فأما تعلقهم باستحسان زيد الخلقة ، واستقباح عمرو لها ، فان ذلك ، اذا صح فى الحقيقة ، لم يمتنع مثله فى المذاهب ٠ فقد بينا من قبل أن ذلك انما صح من حيث يرجع ذلك الى شهوة أحدهما للنظر اليها ، ونفور الآخر عنه ، وحال الخلقة لا يتغير ٠ وليس كذلك ما قالوه لأنهم حكموا بأن المعتقد على صفتين ضدين لكان الاعتقاد٠ وقد بينا أنه انما صح فى الاستحسان والاستقباح، وان كانت الخلقة على صفة واحدة ، لأن المدرك ، لاختصاصـه بحال واحدة ، قد يشتهى ، وقد ينفر الطبع به ٠

وليس كذلك حال المذاهب ٠ ولهذا لا يجوز أن يعتقد أحد فى الظلم ، مع علمه بكونه ظلما ، أنه حسن ، ولو اعتقد أحدهما فيه أنه حسن من جهة العقل ، لكان اعتقاده جهلا ٠ ومتى حملهم

ما قدمناه على ارتكاب التشويه بين المذاهب ، وبين استحسان الخلق ، وأن المذاهب لا حقيقة لها فى أنفسها ، وانما يعتبر فيها اعتقاد المعتقد ، كالاستحسان والاستقباح ، بطل ذلك على وجهين: أحدهما لأنه مفارقة لقول هذه الفرقة الى قول السوفسطائية الذين لا يثبتون لشىء من الأشياء حقيقة ، والثانى أنا قد أثبتنا لما يستحسن ويستقبح حقيقة • لكنا بينا أنه لكونه على صفة واحدة ، قد يشتهى ، وقد ينفر الطبع عنه • فيجب ، على هذا ، أن تثبت لسائر المعتقدات حقيقة • فاذا لم يصح أن تكون حقيقتها أن تكون قديمة محدثة ، وعلى صفات متضادة ، لم يبق الا ما قلناه • ولذلك لم نجوز كون الواحد منا مستحسنا للخلقة ، ومستقبحا لها ، فى الوقت الواحد على وجه واحد ، لما أوجب ذلك تضاد صفة الحى • ويجب ، على ذلك ، أن يخرج الشىء من أن يكون قديما أو محدثا ، أو موجودا أو معدوما ، متى لم يعتقد أحد فيه ذلك • كما تخرج الخلقة من ان تكون مستحسنة مستقبحة ، متى لم يستحسنها أحد ولا استقبحها أحد • وفساد ذلك ظاهر • وانما صح فى دود الخل أن يعيش فيه دون غيره ، لأنه يتغذى بالخل ، ولا يؤثر الخل فى مجارى أنفاسه من حيث يبنى بنية مخصوصة • وليس كذلك غيره ، لأن الخل لا يؤثر فيه ولا يغذيه ، كالسمك يعيش فى الماء لاختصاصه ببنية ، لا يؤثر الماء فى مجارى أنفاسه ، معها • ويفارق غيره من الحيوان ، ولذلك يتلف بخروجه من الماء ، من حيث تغلب عليه الحرارة ، وقد زالت المادة المسكنة لها من الماء الذى يصل الى مواضع الحما

واللهيب · فما فى هذا مما يستشهد به،فيما قالوه من التجاهل؟·

فان قال : أليس فى الأدوية ما ينفع زيدا،ويضر عمرا ، وان استحال كونه ضارا لمن هو نافع له ؟ فهلا جاز مثله فى المذاهب ؟·

قيل له : ان الدواء لا يوجب ضررا ولا نفعا ، وانما يحدثان أو أحدهما عند تناوله بالعادة · وقد أجرى ، تعالى ، العادة فيه أن يحدث عند المضار والمنافع بحسب المصالح · وليس كذلك حال الجسم ، لأنه لا يجوز أن يكون قديما محدثا ، لا بالعادة ولا غيرها · وقد بينا أن الضرر والنفع قد يتبع الشهوة والنفور دون حال الشىء نفسه ، وليس كذلك حال المذاهب ·

فأما ادراك صاحب المرة العسل مرا ، وادراك غيره له حلوا، فالتعلق به بعيد · لأن ادراك أجزاء العسل لا يختلف فيهما ، وانما تقترن ، فى صاحب الصفراء بالعسل ، المرة ، فتغلب العسل أو تغلب على موضع الذوق ، فيصير مدركا مع العسل غيره ، وصاحب الذم يدرك مفردا عن المرة ، فلذلك يختلفان · ولو أدركاه ، على حد واحد ، لما اختلفا ·

فما فى هذا ، يتطرق به الى جواز كون الشىء على صفات متضادة ؟ وانما صح ذلك فى العسل ، عند مجاورة غيره له ، فى الذوق على نحو يصح فى الماء ، اذا أذيب فيه الزعفران ، أن يدرك بلونه ، وان كان لون الماء لم يتغير · وقد يبقى ، من الدواء الكريه فى فم شاربه ، بعض الأجزاء ، فاذا أكل غيره ، لم يجد طعمه على نحو ما يجده غيره ، لاختلاط تلك الأجزاء به ، فكذلك القول فى العسل · فاذا جاز ، أن يظن الرأى للأسود

والأبيض اذا اختلطا ، أنه كالملون بلون آخر ، فمـــا الذى يمنع ما ذكرناه ٠

ولما قدمنا ، تختلف حال صاحب المرة الصفراء فيما يذوقه٠ ففيه ما يذوقه ويجده مرا ، وفيه ما يجده بخلافـــه ، من حيث كانت المرة الحاصلة فى موضع دونه يختلف تأثيرها فيما يؤثر فيه من حلو وحامض ٠

وقد بينا ، فى باب الادراك ، أن الطعن بذلك فى أنه لا يجب أن يوثق بشىء مما ندركه ، لا يصح ٠ لأنه اذا سكنت النفس الى المدرك عند زوال الشبه ووجوه اللبس ، والثقة به حاصـــلة ، فانما لا يثق بما يدركه عند حصول شبهة ، وليس ٠ ويجب فى الذائق أن يعتبر ، فمتى وجد طعم ما يذوقه مختلفا ، مع سلامة حاله ، علم به اختلاف الطعوم ، ومتى وجد طعم ما يذوقه يختلف لأجل ، اختلاف أحواله ، نحو غلبة الصفراء عليـــه مرة والدم أخرى ، لم يجز أن يحكم باختلاف طعم الذوق ٠

(الحسن والعقل)

حكى أبو الحسن بن موسى ، عن كتابه ، أن فى الدهرية من يقول : لا أقضى الا بما أشاهده ، ومن يقول : انه قد يقضى بما يشاهد ، وبما يفعل ، ويدل عليه الدليل ٠

ثم اختلفوا ، فقال قوم ، فى الحواس : انها القاضيـــية على العقول ٠ وقال قوم : بل المعقول تقضى على الحواس ٠ وقال قوم: للحواس عمل ، وللعقول عمل ، ولا يقضى بأحدهما على صاحبه ٠

وان علم ، أن سكون نفس المعتقد منا الى ما يعلمه الا من جهة الادراك ، لكن ببديهـــة العقل ، كالعلم بقبح الظلم وحسن الانصاف ، أو يعلمه عن نظر يجرى مجرى سكون النفس الى مـــا يعلمه بالادراك ، فلا فرق بين من قال : انه لا يوثق الا بما يدرك ، وبين من قال : لا يوثق بالمدرك أيضا ، فاذا كانت الثقة بالمدرك واجبة ، لالعلة أكبر من سكون النفس الى ما أدركه ، وهذه العلة حاصلة فى سائر العلوم ، فيجب الثقة بها ٠

فان قال : انما وجبت الثقة بما ندرك ، لأن العقلاء مجمعون على صحة ما تؤدى الحواس اليه ، ووجدناهم يختلفون فيمـــا نعلم بالعقل ، ووجدنـــا أهل العقول يرجعون عن الاعتقاد الى ضده ، وعن صحة القول الى فساده ويزعمون أن فيما عدلوا اليه ثابتا من الحجة ، مثل زعمهم فيما كانوا عليه أولا ، فدل ذلك من حالهم على زوال الثقة ، وليس كذلك حال المشاهدات ٠

قيل له : ان ما ذكرته ، انما كـــان يتم ، لو ثبت أن أهل العقول لا يصح أن ما اجتمعوا على الباطل لشبهة داخلة عليهم · فأما اذا جاز ذلك ، فمن أين أن ما اجتمعوا عليه حق ·

فان قالوا : قد علمنا زوال الشبه فى ذلـك · فلذلك جعلت اجتماعهم حقا ·

قيل لـــه : فكأنك تعتمد على عملك بأنهم يعملون صـحة ما شاهدوه ، دون اجماعهم على ذلك قولا ·

فان قال : كذلك أقول ·

قيل له : فيجب أن يكون حصـــول العلم الضرورى ، لكل عاقل ، يغنى فى تصحيح ذلك عن النعلق بالاجماع · ويجب ، على هذا ، صحة ما تقرر فى العقول مما لا نشاهد · لأن حال العقلاء فيه ، كحالهم فيما شاهدوه ·

وبعد ، فان ما ادعاه من أن ذلك اجماع من العقلاء لايصح، لأن السوفسطائية تقول : ان ما يدرك بالحواس هو بمنزلة مـا يظنه النائم مما يراه فى نومه · فذلك مختلف فيه ، كما اختلفوا فى العقليات ، ولو ثبت على كل حال الاجماع الذى ادعوه ، لم يجب القضـاء بأنه لا علم يصح الا المشاهد ، لأن ما يختلف فيه ، قد يصح بالدلالة · فانما يجب أن يقضوا بذلك على صحة ما يعلم بالادراك ، وان اتفقوا فيما عداه ، فلا يقطعوا فيه بصحة ولا فساد ·

وبعد ، فان الحواس لا تتناول كون الشيء صحيحا أو فاسدا ، وانما يدرك بها الشيء على ما هو عليه لذاته ، ويعلم عند ذلك كونه موجودا . لأن صحة الشيء لا ترجع الى نفسه ، ولا لصفة النفس به تعلق . فكيف يقال : ان اجماعهم على صحة ذلك تقتضي الثقة ، مع أن صحته لا تتعلق بالادراك أصلا ، ويحتاج فيه الى دليل ، أو الى الرجوع الى النفس ، فيصير العلم بصحة ذلك من باب العقليات لا من باب الادراك . فاذا وجب القضاء به ، وان لم يتناوله الادراك ، فما الذى يمنع من القضاء بصحة العقليات اذا علمها الانسان ، وان لم يتناولها الادراك ؟ فأما رجوع المعتقد عن الشيء ، فلا تعلق لهم به ، لأن الرجوع عن الشيء لا يدل على فساده ، ولا على صحة المرجوع اليه ، وقد يثبت المعتقد على الفاسد ويرجع عن الصحيح ، ويقع ذلك من الواحد ، ومن الجماعة . فليس فى هذا دلالة على أن العقليات لا تصح ، من حيث يقع فيها هذا المعنى .

وبعد ، فاذا صح أن المدرك قد يرجع ، فيما أدركه عما اعتقده ، الى سواه ، ولا يوجب ذلك بطلان ما يؤدى اليه الادراك ، نحو من يدرك السراب ويعتقده ماء ، لم يرجع عن ذلك الى أنه سراب . فكذلك ، لا يجب أن يتوصل بمثله الى أن العقليات لا تصح . ويجب أن يعتمد ، فى كل ذلك ، على سكون النفس الى ما اعتقدناه من جهة العقل والادراك والنظر ، فنقضى بصحة ما اختص بذلك دون ما عداه .

وقد بينا أن ادراك الشيء ، ليس هو الموجب لكون اعتقاده علما ، وانما صار كذلك لوقوعه من فعل العالم بالمعتقد . ولذلك تسكن النفس الى المدرك بعد تقضى الادراك ، وادراك العلم بالمدرك بما ذكره العالم . وبينا أن سكون النفس يتبع كون الاعتقاد علما ، على أى وجه وجد . وأن ما يقع عن النظر ، بمنزلة ما يقع عند الادراك ، وأن اختلافهما فى أن علمه بما يدركه ، لايمكنه أن ينفيه عن نفسه . وليس كذلك ما يقع عن النظر ، فان ذلك أجلى من هذا ، وأن ذاك يقع مبتدأ وهذا متولد ، لا يؤثر فى اشتراكهما فيما اقتضى كونهما علما من سكون النفس . ولا فرق بين من تعلق بذلك ، وبين من قال : ان العلم بالمدرك انما يكون علما فى حال الادراك . لأنه لا يجوز ، فى تلك الحال ، أن يسهو عنه . وليس كذلك اذا علمه بعد تقضى الادراك . فاذا لم يجز التعلق بمثل هذا ، فكذلك بما قدمناه .

وقد ألزموا على هذا القول ، ان الادراك اذا لم يتناول ماذهبوا اليه من أنه لا يصح الا ما أدى الحواس اليه ، فيجب أن لا يكون صحيحا ، لأن الحواس غير مؤدية . وهذا كما قيل ، لمن نفى صحة النظر : اذا أبطلتم النظر فكيف يصح أن تفسدوه بنظر ؟ .

فأما الكلام فى أن الحواس تقضى على المعقول ، أو العقول قاضية عليها ، أو لا يقضى أحدهما على الآخر : فأظن أن أكثر من تكلم فيه ، لم يعرف الغرض . لأن الحواس ليس لها تأثير فى هذا الباب . وانما المعتبر بالعلم بالمدركات ، والعلم المتقرر فى العقول باضطرار ، أو المكتسبة عن نظر .

وقد علمنا ، أن كل علم حصل من ذلك ، لم يمكن أن يقال: ان الآخر هو الذى اقتضى صحته ، بل متى . وقع على هذا الوجه ، أن يكون علما فيجب كونه صحيحا ، متى لو لم يوجد سواه ، كأن ذلك غير مؤثر فى صحته · وانما نقول ، فى هذه العلوم : ان بعضها يتعلق ببعض ، متى كان أصلا له ، أو كالأصل ، فاذا لم يكن هذا حاله ، فبحصوله علما مع فقد الآخر ، غير ممتنع · ولذلك لم يحصل العلم بحال المشاهد ، ولما حصل العلم بذاته ووجوده · وان أرادوا بهذا القول : انه لولا العلم بما يدرك بالحواس ، لما صح أن يعلم الانسان سائر الأمور · فذلك صحيح · لكنه لا يجوز أن يعبر عن ذلك بأن علوم الحواس قاضية على علوم العقل ، بل يجب أن يقال : انها أصل لها · وان أرادوا بذلك أن بالادراك تعلم صحة العلوم العقلية ، فذلك باطل · لأنا قد بينا أن الطريق الذى تعلم به صحة جميع العلوم ، هو أن من حق العلم أن يختص سكون النفس دون غيره · فاذا علمنا سكون النفس ثابتا فى الكل ، وجب القضاء بصحة جميعه · ويجب على هذا ، أن يكون العقل قاضيا على صحة العلم بالمدركات ، لأن به نعلم صحتها ، على الوجه الذى رتبناه ، ولولاه لما علم ذلك ·

ولا يجوز أن يقال : ان العلوم الادراكية هى القاضية على العلوم العقلية ، لأنها أجلى منها وأقوى ، أو لأنه لولاها ، لما حصلت هذه ، أو لأنها تزول بزوالها · وذلك أن كون هذه الوجوه لا مدخل لها فى كون العلم صحيحا . وكون طريقه صحيحا ·

وما قدمناه ، من أن بالعقل نعلم أن هذه العلوم صحيحة ومفارقة لغيرها ، له تأثير فى هذا الباب ، فيجب أن يكون العقل، من الوجه الذى قلناه ، هو القاضى على صحة ما تؤدى اليه الحواس » (١) .

---

١ – النظر والمعارف ص ٣٦ – ٥٨

(قدرة الانسان على النظر والمعرفة)

« اعلم ، أن أحد ما يدل على ذلك ما قد بيناه فيما تقدم ، لأنا قد دللنا على أن من حق النظر أن يولد المعرفة ، وبينا أن من من حق المسبب أن يكون من فعل فاعل السبب ، وصحة ذلك تقتضى كون المعرفة من فعل العبد اذا كان النظر المولد لها من فعله ٠

فان قال : فمن أين أن النظر من فعله أولا ، ليصح ما ذكرتموه ؟ ٠

قيل له : الذى يدل على ذلك أنه يقع بحسب دواعى العبد وبحسب قصده وارادته ، على حد ما يقع عليه قيامه وقعوده وسائر أفعاله التى يبتدئها ٠ فكما يجب بمثل هذه الدلالة كون تصرفه فعلا له ، فكذلك القول فى النظر ٠ وقد دللنا ، من قبل ، على أن العبد قادر عليه فى الحقيقة ، فى باب المخلوق ٠

فان قيل : ومن أين أن النظر يقع بحسب الدواعى مع أنها كالنظر فى أنهما من أفعال القلوب ، ولا يحصل له العلم وبأن أحدهما يقع بحسب الآخر باضطرار ؟ ٠

قيل له : انا قد بينا أن الدواعى يرجع بها الى الاعتقادات والظنون ، وذلك مما نعرفه من أنفسنا وغيرنا ، لأنا نضطر الى أن زيدا يعتقد فى الشىء نفعا أو دفع ضرر ، فيكون اعتقاده هذا داعيا الى الفعل ٠ واذا صح أن نعرف ذلك من حاله ، فيما نعلمه من حركاته وتصرفه الظاهر، فكذلك قد نعلم ذلك فى النظر ٠ ولو لم نعرف ذلك من الغير ، يصح أن نعرفه من أنفسنا ، ولوجب

متى علمنا أن نظرنا وفكرنا يقع بحسب الدواعى أن نعلم من حاله مثل ما نعرفه من حال سائر تصرفاته فى وجوب كونه فعلا لنا · ومتى ثبت العلم بذلك من حالنا ، وجب أن يكون ذلك حكم غيرنا،لأن هذا الباب مما لا يجوز أن تختلف فيه أحوال القادرين· ولهذا نعلم من حال غيرنا فيما أتى وبدر من أفعال القلوب مثل ما نعلمه من حالنا فى هذه الوجوه ·وليس النظر مما يتعذر وقوعه على جهة الابتداء ، فيحل محل كثير من المسببات فى أن هذه الطريقة ربما لم تسلم فيه ولم تصح ، بل هو مما يبتدئه الانسان ويفعله بحسب دواعيه على الحد الذى يفعل ما يبتدئه من التصرف ، فتجب سلامة هذه الطريقة فيه ·

فان قال : ان النظر وان كان حاله ما ذكرتم ، فكيف تصح هذه الطريقة فى المعرفة ، وأنتم قبل ايجادكم لها لا تعرفونها ولا تميزونها من غيرها ، فلا يصح أن تفعلوها بحسب الدواعى؟·

قيل له : ان الطريقة اذا أوجبت كون النظر فعلا للعبد فانما يعلم أن المعرفة الواقعة عنه فعلا له ، من حيث ثبت بما قدمناه من قبل أن المعرفة تتولد عن النظر ، فيجب أن تكون من فعل فاعل النظر · وقد بينا أن المعرفة تقع بحسب النظر وانما توجد عنه على وجه لولاه كانت لا توجد ، وأنها لو لم تثبت متولدة عنه لم يجب أن يكون حالها فى وجودها ولا فى وجودها بحسب النظر على الحد الذى عرفناها عليه · وبينا أنه لا وجه يمكن أن يقال لأجله أنها توجد عند النظر الا ما قلناه ، لأنه ليس بطريق لها كالادراك والخبر ، ولا هو مما يكسب الناظر حالة تقتضى أنه

بأن يختار المعرفة وتدعوه الدواعى اليها أولى من غيرهـــا ، فلا وجه لوجوب وجودها عند النظر ، الا كونها متولدة عنه . فكما يجب فى سائر المتولدات عن الاعتماد وغيره أن يكون من فعلنا ومقدورا لنا، فكذلك يجب فى المعرفة اذا كانت تتولد عن النظر.

وقد استدل أبو هلى ، رحمه الله ، على ذلك بأنها لو لم تكن مقدورة للعبد لم يصح كونه قادرا على أضـــــدادها من الجهل والشك ، فلما ثبت قدرة العبد على الجهل والظن والشك وجب كونه قادرا على المعرفة . لأن من حق القادر على الشىء أن يكون قادرا على حسن ضده ، وذلك مما بيناه فى باب الاستطاعة من قبل . وبين رحمه الله أن العبد يقدر على هذه الأمور ، بأنـــه لا شىء يصح أن يعتقد الا ويمكن للانسان اذا لم يكن هناك منع أن يعتقده على ما ليس به على بعض الوجوه وأن يظن فيه خلاف ما هو عليه ، وأن يشك فى حاله . وانما يمتنع ذلك فيما نعلمه باضطرار ، لأن العلم كالمنع من ذلك ، فأما فيما سواه فممكن . واذا صح ذلك ، وكان العلم هو اعتقاد الشىء على ما هو به ، ولابد من كونه ضدا للجهل وغيره ، فيجب كون العبد قادرا عليه.

فان قيل : أليس فى جملة ما يضاد العلم السهو ، ولا يجب كون العبد قادرا عليه ؟ فما الذى يمنع من أن لا تكون المعرفة مقدورة للعبد ، وان قدر على الجهل والشك ؟ .

قيل له : قد بينا فى باب المخلوق الكلام فى ذلـــك ، وأن الصحيح فى السهو أنه ليس بمعنى يضاد العلم على وجه . فاذا

ثبت ذلك ، صحت الدلالة وزال القدح بما ذكرته عنا · وان كان لأبى على ، رحمه الله ، أن يقول : ان مضادة السهو للعلم والجهل على خلاف مضادتها للآخر ، لأنهما قد اشتركا فى أنهما اعتقادان وأنهما يتناولان المعتقد على وجهين ، أحدهما بالعكس من الآخر ، فيجب أن يكون القادر على أحدهما قادرا على الآخر · وليس كذلك حال السهو لأنه لا يدخل فى باب الاعتقاد ، بل يخرج المكلف من أن يصح منه اخطار الشىء بباله ، فحل محل ما يخرج القلب من احتمال الاعتقاد ، ويفسده فى أنه لا يجب كون العبد قادرا عليه · ولذلك تتعذر ، مع السهو ، الأحكام التى تصح مع الجهل والعلم والشك من الارادة والنظر وما شاكلها ، كما يتعذر مع الموت ما يصح من هذه الأحكام · فصار السهو كالمغير لحال العلم عما هو عليه فيما يصح منه من الأحكام ، فلم يجب أن يكون القادر على العلم والجهل قادرا عليه ·

وقد أوما أبو هاشم ، رحمه الله ، الى ذلك فى بعض الأبواب ، وذكر أنه لا يمتنع فى السهو أن يجرى مجرى ما يفسد القلب والمحل ، فلذلك لا يجب كونه مقدورا للعبد · والصحيح فى ذلك أنه لو كان معنى لكان ضدا للعلم ، لكنه قد علم أنه ليس بمعنى ، على ما نصرناه فيما تقدم ، فلا يلزم على كلامنا البتة ·

فان قيل : انما كان يجب ما ذكرتم لو كان من يختار الجهل والظن يصح أن يفعل العلم ، والحال واحدة فأما اذا لم يصح ذلك لأن المعرفة لا يمكن أن يفعلها أبدا من غير نظر أو تقدم معارف ، ويمكنه أن يفعل الجهل والظن ، فهو على هذه الصفة · فكيف يجب كونها مقدورة له ، اذا كان قادرا عليها ؟ ·

قيل له : ان من حق القادر على الشيء أن يكون قـــادرا على جنس ضده ، ثم قد تختلف حالهما فى الوجه الذى يوجدان عليه من جهة القادر لأمور ترجع الى الدواعى . يبين ذلك أنه من حيث قدر على الارادة يجب كونه قادرا على الكراهة وان كان لا يجوز أن يفعلها وهو على الحالة التى معها يفعل الارادة . لأن دواعيه الى المراد اذا قويت فلابد من أن يريده ولا يجوز أن يكرهه والحال هذه . وانما يكره ذلك اذا دعاه الداعى الى الانصراف عن الفعل على وجه مخصوص ، أو الى أن يكرهه ولم يمنع ذلك من وجوب كون القادر على أحدهما قـــادرا على الآخر . وكذلك القول فى القيام والقعود وسائر التصرف ، لأن حال القادر معها ، اذا كان عالما ، يختلف فيما تدعو اليه الدواعى وفيما تصرف عنه ، ولم يمنع ذلك من صحة ما ذكرناه، فكذلك القول فى المعرفة والجهل . وهذه الجملة تزيل ما أورده من الطعن .

وبعد ، فان هذه الطريقة فى المعرفة أجوز ، وذلك لأنهـــا انما تكون علما اذا وقعت على وجه مخصوص ، وقد يكون الجهل جهلا وان لم تحصل له صـــفة زائدة على وجود نفس الجنس ، فلذلك وجب اعتبار أحوال زائدة على كونه قادرا فى ايجـــاد المعرفة ، ولم يجب مثله فى الجهل . ولو أن كونها معرفة انباء عن جنس الفعل ،لكان لا يمتنع أن يفعلهـــا من يفعل الجهل ، والحال واحدة . ولهذا يصح من العبد أن يفعل جنسها بدلا من الجهل ، والحال واحدة ، فيعتقد الشيء على ما هو بـــه مرة ، ويعتقده على ما ليس به أخرى ، ويؤثر كل واحـــد منهما على صاحبه ، والحال واحدة . لكنه انما يكون معرفة اذا كان واقعا

عن نظر أو بذكر نظر أو مع ضرب من المعارف متقدم ، فلذلك وجب اعتبار هذه الأمور ، ليصح أن يفعلها وان لم يجب اعتبارها في باب الجهل والظن • وقد يمكن ايراد هذه الدلالة على هذا الوجه بأن يقال : اذا صح من القــــادر أن يفعل الجهل فيجب أن يصح منه اعتقاد الشيء على ما هو به لأنه ضده ويصح منه ، على ايجاد الذى يصح الجهل • واذا ثبت أن ذلك فى مقدوره ، وصح أن العبد اذا قدر على ايجاد الشيء ومن حقه أن يقع على وجوه بالفاعل ، فيجب أن يصح منه أن يجعله عليها ، كما أنه اذا قدر على جنس الكلام وجب كونه قادرا على ايجاده على الوجه الذى يصح أن يحصل عليه بالفاعل من كونه خبرا وأمرا الى ماشاكلهما ، ثم نبين ، من بعد بما قدمناه ، أنه اذا وقع عن نظر أو عند تذكر النظر كان علما ، واختص بما نبين العلم به من غيره من سكون النفس على ما تقدم ذكره •

وقد بين رحمه الله ذلك بأن قال : ان العلم من جنس الجهل ، لأنه اذا كان المعتقد على ما هو به كان علما اذا وقع على وجــــه مخصوص ، واذا لم يكن على ما هو به كان جهلا ، وانما تختلف حال الاعتقاد لأمر يرجع الى المعتقد ، لأن أحدنا اذا اعتقد كون زيد فى الدار فانما يصير هذا الاعتقاد من باب الجهل أو من جنس العلم بحسب حال زيد ، فصح أن الجنس واحد على هــــذا الوجه • واذا كان كذلك ، فيجب اذا قدر على أن يعتقد كونه فى الدار وليس هو فيها أن يصح أن يعتقده وهو فيها ، على هــــذا الوجه الذى ذكرناه •

وقد بينا أن المراد بقولنا : ان العلم من جنس الجهل ، يخالف المراد بقولنا : ان الصدق من جنس الكذب ، والطاعة من جنس المعصية ، وبينا أن هذا القول لا ينقض القول بتضادهما ، وأنه لا يمتنع وجوب ذلك فيهما وان كان آحدهما من جنس الآخر فى الوجه الذى بيناه ، وان امتنع ذلك فى الصدق والكذب ، فليس لأحد ان يتعقب كلامنا بهذا الطعن ٠

وقد بين رحمه الله ذلك بأن العبد يذم على الجهل ويحمد على المعرفة ، كما يذم على القبيح من فعل الجوارح ويحمد على المحسن منها ٠ فكما يجب أن يدل ذلك على كونه قادرا على سائر تصرفه ، وجب بمثله كونه قادرا على الجهل والمعرفة ٠ وقد بينا الكلام فى هذه الدلالة ، وفى الوجه الذى يصح عليه أن يستدل بها وفى الوجه الذى يمتنع فى باب المخلوق ، فلا وجه لاعادته ٠

فان قال : لو قدر الانسان على المعرفة ، لصح منه أن يتركها بدلا من أن يفعلها ، وقد علمنا أنه لا حال نفعل فيها المعرفة الا ولا يصح أن نتركها ، فيجب بذلك أن لا تكون فعلا له ٠

قيل له : قد بينا فى باب التولد أنه لا يجب فى كل ما قدر عليه العبد وأمكنه آن يوجده آن يصح أن يتركه ، بل يجب أن ينظر ، فان كان له ترك ، لم يمتنع ذلك فيه ، وان لم يكن له ترك ، امتنع ذلك فيه ٠ وبينا أن المتولدات لا تروك لها ، وأن الترك يختص بشرائط ليصح كونه تركا لما هو ترك له ، فلا يجب اذا قدر العبد على المعرفة ولا ترك لها أن يصح من العبد أن يتركها ٠ هذا اذا

وقعت متولدة عن النظر ، فأما اذا فعلها الانســـان ابتداء فغير ممتنع أن يتركها • وانما لا يفعل تركها ، لأن الحالة التى معها يفعل المعرفة تقتضى أن لا يختار الجهل الا بأن تتغير حالتـــه • وذلك كالمتذكر للدلالة ، لأن عنده يختار العلم ، وانما يجوز أن يختار الجهل اذا تغيرت دواعيه بورود شبهة أو ما يجرى مجراها ، فاذا صح ذلك ، حلت المعرفة وضدها فى هذا الوجه محل الارادة والكراهة فى أن القادر على أحديهما قد يتركها بالأخرى ، وان وجب أن تتغير الحال عليه ، على ما تقدم ذكره • وبينا فى باب التولد أن الواجب فى القادر أن يصح أن يفعل الشىء وأن لا يفعله، وهذه القضية مسترة فى جميع مقدوره • فأما الترك والأخـــذ فانما يصحان فى بعض المقدورات دون بعض ، فلا يصح أن نجعل ذلك غيره فى جميع ما يقدر العبد عليه • ولذلك جوزنا كونـــه تعالى قادرا على الأفعال ، وان استحال عليه الترك والأخذ •

فان قيل : انه لا وجه يجب لأجله أن لا يكون للمعرفة تركا لأن لها ضدا ويصح من العبد أن يفعله ، فيجب كونه تركا لهـــا لاجتماعهما فى أنهما يتضادات ، ووقت صحة وجودهما واحد ، والقادر عليهما واحد ، والمحل واحد ، والقدرة واحدة • وانما يتعذر دخول الترك فى سائر المتولدات لأمر يرجع الى أنه لا ضد له ، أو لتغاير وقت وجودهما ، الى ماشاكله • وكل ذلك لا يتأتى فى المعرفة •

قيل له : ان ثبت ما ذكرته ، فانه لا يقدح فى كونهـــــا مقدورة للعبد ، وانما يقدح فى قولنا : انه لا ترك لها اذا هى

وقعت متولدة، ويلزمنا القول بأن لها تركا، وذلك مما ان قلناه أكد القول بأنها مقدورة للعبد ، فلا يصـح أن يقدح بذلك فيمـا قلناه • وبعد ، فانمـا كـان يصـح مـا قلته لو لم يـكن فى شرائط الترك الا ما ذكرته فقط ، فأما اذا حصل فى شرائطـه سواه بطل ما أوردته • وقد علمنا أن من حق المتروك أن يجوز أن يختار بدلا من الترك اذا كان الوقت وقت اختيار الترك • فاذا صح ذلك ، فلو أن فاعل النظر أمكنه فى الثـانى أن يفعل الجهل الذى هو ترك المعرفة ، لوجب أن يصح أن يختار المعرفة بدلا منه والجهل بدلا من المعرفة • وذلك لا يصح مع تقدم السبب، لأن عند تقدمه يجب وجود المعرفة ، فلذلك لم يصح كون الجهل تركا لها •

فان قال : ان كان يتعذر عليه أن يفعل الجهل بما يتولد عن النظر المعرفة به ، فيجب أن يكون موجودا ليصح كونه منعا بما هو منع منه • ولا يصح أن تكون المعرفة مانعة له من الجهل ، لأن المبتدأ من فعل القادر بأن يمنع المتولد أولى من أن يمنع المتولد المبتدأ • فاذا لم يصح كون النظر منعا ولا كون المعرفة ، فيجب جواز وجود الجهل من قبله ، فاذا أمكن ذلك ، فيجب كونها تركا للمعرفة ، بل يجب أن يصح منه أن يبتدىء بفعل المعرفـة وان تقدم النظر ، لأن تقدمه لا يخرجه من أن يكون قـادرا على مثل ما يتولد عنه ، ومتى وجد مع ما يتولد عنه ، فيجب كونه معرفة ، لأنه من فعل العالم بمعلومه أو لأنه يتلو فى الوجود والحدوث النظر الذى من حقه أن يؤثر فى الاعتقاد فيصير به عالما • وكل ذلك يوجب عليكم القول بأنه يمكنه فى الثانى أن يبتدىء الجهل، وانما لا يصح منه ذلك بأن يصير فى الحال الثانى ضعيفا وقد

كان من قبل قويا ، فيكون وجود المسبب لقوة سببه بالوجود أولى مما يبتدئه • فأما اذا كانت الحال واحدة فى قدرته ، فيجب أن لا يمتنع ذلك وأن يصح منه أن يترك المعرفة ، وفى ذلك نقض قولكهم فى أن المعرفة لا ترك لها اذا وقعت متولدة •

قيل له : قد بينا أن من حق الترك والمتروك أن يصح من القادر أن يبتدىء بكل واحد منهما بدلا من الآخر ، وذلك لا يصح فى الضدين اذا كان أحدهما متولدا عن سبب متقدم • لأن ذلك لا يصح أن يبتدئه وانما يقع عن السبب المتقدم ، ولو أراد أن يوجده على طريق الابتداء ، لاستحال منه • فلا يجب فى الناظر أن يصح منه أن يترك المعرفة فى الثانى بالجهل ، لأنه وان صح أن يبتدىء به فمتعذر عليه أن يبتدىء بالمعرفة ، لما بيناه ، فأما تمكنه من فعل مثل المعرفة التى تتولد عن النظر ، فغير ممتنع ، لكنه مما لا يدعوه اليه داع من وجهين : أحدهما أنه قبل وقوع المعرفة المتولدة عن النظر لا يعرف الاعتقاد الذى يكون علما ، بل يجوز فى كل ما يفعله أن يكون جهلا فلا يدعوه اليه داع،والثانى لأن المعرفة واحدها ككثيرها فى أن التزايد لا يقع فيها ، لأن حال العالم بعلمين كحاله بأحدهما فيما يجد نفسه عليه ، واذا لم يكن له الى فعل المعرفة داع لم يخترها ، وان كان متمكنا من هذا الجنس ، وكذلك فلا يجوز أن يختار فعل الجهل فى الثانى من حال النظر ، لأن غرضه بالنظر الوصول الى المعرفة ، ولا يجوز أن تدعوه الدواعى الى فعل الجهل وسائر ما يخرجه من كونه عارفا • والجهل ، وان تمكن من فعله الناظر فى الثانى ، فانه لا يفعله ، لما ذكرناه ، اذا كانت سليمة • فان اتفق وزود شبهة

قادحة فى الدليل الذى نظر فيــه ، لم يمتنع أن يفعل عند ذلك الجهل وان صح أن لا يفعله ، بل يتوقف ويشك الى أن ينظر فى الشبهة وحلها • ولكن ذلك وان صح فان ضبط الأوقات يتعذر عليه فلا يمكنه أن يفعل ذلك فى كل حال ، وان صح أن يتفق على الوجه الذى ذكرناه • فأما قدرة الانسان على ممانعة نفســه فغير جائز ، لأن المانع انما يكون مانعا بالفعل الذى يضاد فعل غيره ، اذا قصد الى ذلك ودعاه الداعى اليه ان كان ممن يصــح هذا الحكم فيه ، وذلك لا يتأتى فى القادر الواحد ، فذلك يصح منه تعالى أن يمنع العبد بالعلم الضرورى عن الجهل ، لا يصح منه أن يمنع نفسه ، ويصح من أحد القــادرين منع الآخر من التحريك بالتسكين ، وان لم يصح منه ذلك فى نفسه • والمتولد كالمباشر فى ذلك، فاذا لم يجز أن يمنع نفسه بفعل مبتدأ عن ضده، فكذلك لا يصح أن يمنع نفسه بالمبتدأ عن الفعل المتولد ، الا أن تتراخى الحال فى المتولد وتتحدد أسبابه حالا بعد حال ، فيصبح اذ ذاك أن يفعل ما يمتنع معه وجود المتولد ، كما يصح فيما حل هذا المحل أن يبدو له فعله ، وأن يكره فعله ، وأن يندم عليه ، وذلك كالرمى والاصابة اذا تمادى الوقت بينهما • وليس كذلك حال النظر والمعرفة لأن ما يتولد عنه فى الثانى من غير فصل ، فلا يصح أن يتغير حاله فيها من هذا الوجه ، ولأن المعرفة مما لا يجوز حاله بالدواعى الى فعلها ، بل يجب فى كل حــال أن لا تكون لدواع الى خلافها • فاذا صح ذلك ، وجب على كل حال أن لا يصح أن يمنع نفسه فى الثانى من حال النظر عن فعــل المعرفة سواء بقى على حالته فى القوة أو تغير الى ضعف • وهذه الجملة توجب سقوط جميع ما سألت عنه •

لا مانع يمنع المكلف من فعل المعرفة

يبين ذلك أن المنع من الفعل لا يكون الا بضد أو بما يجرى مجراه أو بتغير حال المحل أو الآلة • وقد علمنا زوال ذلك أجمع عن المكلف ، فيجب اذا كان قادرا على المعرفة أن يتمكن من فعلها، لأن من حق القادر على الشيء أن يتمكن من فعله اذا زالت الموانع •

فان قيل : ما أنكرتم أن هناك منعا من المعرفة ، لأنه تعالى يخلق فى المكلف العلوم الضرورية فيمنعه ذلك عن فعل المعرفة من حيث يمتنع عليه فعل النظر • لأنه قد ثبت أنه لا يصح من الناظر أن ينظر فيما هو عارف به •

قيل له : انا قد دللنا فى صدر هذا الكتاب على أن المعرفة بالديانات لا تكون ضرورية وانما تحصل للمكلف على جهة الاكتساب ، وذلك يبطل ما سألت عنه • وبعد ، فان الشيء لايمنع من فعل مثله وانما يمنع من فعل ضده ، فكيف يقال : ان المعرفة الضرورية يمنع الانسان من فعل مثلها ؟ ويجب لو صح ما سألت عنه أن يتمكن من فعل المعرفة من غير نظر بأن يفعلها حالا بعد حال بنفس المعلوم الذى يعلمه ضرورة ، فلا يكون هناك منع وان كانت الدواعى تصرفه عن فعلها لحصول العلم الضرورى فيه بذلك الأمر ، على ما بيناه من حيث لا يجد العارف لنفسه مزية فيما يعرفه بكثرة المعارف وقلتها • وهذا المنع مما ذكره فى المنع •

فان قال : هلا قلتم : انه يمتنع على الانسان فعل المعرفة لحصول ما يجرى مجرى الضد لها ٠

قيل له : ان الذى بهذه الصفة لابد من أن يكون ضدا لما تحتاج المعرفة اليه فى الوجود ٠ وقد علمنا أنها لا تحتاج الا الى الحياة وصفة القلب ، وكلا الأمرين حاصل ، فلا يجوز أن يقال : انه ممنوع من فعلها ٠ وليس لأحد أن يقول : ان كل معرفة تحتاج الى بنية سوى ما تحتاج المعرفة الأخرى اليه ، كما نقول فى الحروف الواقعة باللسان ؟ وذلك لأن الواحد منا يتمكن من فعل كل أجناس الاعتقادات اذا كان عاقلا قادرا ، وانما صح ما ذكرته فى الحروف ، لأنه قد يتعذر عليه بعض الحروف ويتأتى منه سائرها كالألثغ وغيره ٠ وليس لأحد أن يقول : ان العلوم قد تحتاج الى علوم ، فمتى لم تكن حاصلة لم يصح وجود ما هو فى قلبه ، فجوزوا أن لا تتمكن من المعرفة بفقد الغلوم التى هى أصول هذه المعرفة ٠ وذلك لأن المعارف التى يكتسبها لا تتعلق الا بالعلوم التى هى كمال العقل والتى بها تعرف الأدلة ، فمتى حصلت معا لم يجز أن يكون هناك منع فى هذا الباب ٠

فان قيل : أليس النائم قد يعتقد بعض الاعتقادات ، ومع ذلك ففى قلبه منع مما يكمل به العقل ؟ فهلا جاز أن تختلف حال ما تحتاج العلوم اليه فى القلب ؟ ٠

قيل له : ليس الأمر كما ظننته ، لأن قلب النائم يحتمل كل العلوم ، وانما لا تحصل فيه لأنه تعالى لا يخلقها فيه لضرب من

المصلحة ، ولو شاء أن يخلقها أجمع لوجدت • لكنها لو وجدت لم يكن يوصف أنه نائم ، لأن لفقد هذه العلوم خطأ فيهذه التسمية ، ولا معتبر بالأسماء في هذا البـــاب • فكذلك القول في المجنون والمغمى عليه والسكران ، في الوجه الذي ذكرناه،وليس لأحد أن يقول : ان الذى لأجله يمتنع عليه فعل المعرفة أنه يحتاج في فعلها الى آلة وهي مفقودة أو فاسدة • وذلك ، لأن العلم لا يحتاج الا الى صحة قلبه ، فمتى كان كذلك صح منه أن يفعلها كما يصح من الله ، تعالى ، ايجاد العلوم فيه • وليس القلب بآلـــة في العلم ، ككون اللسان آلة في ا لكلام ، لأن الالة انما تكون آلة في الفعل اذا توصل بفعل يبتدئه فيها الى فعل سواه • فأما اذا كان المحل يبتدىء فيه نفس الفعل فقط من غير أن يتوصل به الى غيره أو يتسبب بغيره ، ولا يقال ، انه آلة فيه ، ولذلك لا يقال في محل الحركة : انه آلة ، فيحركه ، فكذلك القلب انما يجب أن يكون صحيحا ليصح وجود المعرفة فيه ، فلا يقال : انه آلة في المعرفة • ولولا صحة ما ذكرناه ، لوجب أن يوصف الله ، تعالى ، بالحاجة الى الالات لأنه لا يصح أن يفعل المعرفة في قلب أحدنا الا والقلب على هذا الحد من الصحة ، كما لا يصح في الواحد منا هذا المعنى • على أنه لو كان آلة في الحقيقية ، لم يصح ما ذكره السائل ، لأنه كان يصح منه أن يتوصل الى فعل المعرفة بها وفيها ، اذا كانت صحيحة • وكلامنا هو في المكلف الصحيح القلب،فيجب أن لا يصح اثبات ما يقع فيه عن فعل المعارف •

فان قيل : أليس الصبى يمتنع عليه فعل المعرفة ، وأحواله هذه ؟ فهلا صح ماذكرناه فى العاقل ؟ ·

قيل له : انه قد فقد ما يكمل به عقله ، فلا يصح أن يعرف الأدلة التى ينظر فيها المدلول عنده · وليس كذلك حال العاقل ، لأنه عالم بأصول الأدلة ، فلا وجه تمتنع عليه لاجله المعارف ·

فان قيل : أليس أهل الآخرة يمتنع عليهم فعل المعارف ، وان كانوا فى كمال العقل ، كالواحد منا ؟ ·

قيل له : انما يمتنع ذلك عليهم ، لأن سائر المعارف تحصل لهم باضطرار ويلجأون الى أن لا يفعلوا النظر ، وذلك زائل عن الواحد منا فى حال التكليف · ولو أن أحدنا حصل فى دار الدنيا بهذه الصفة لامتنعت عليه المعارف ، لكنه اذا كان على خلافها لم يجب ما ذكرته فيه ·

فان قيل : ما أنكرتم أنه يمتنع عليه فعل المعرفـــة من حيث يجب وقوعها عند الدواعى بطبعه ، فلا يصح منه أن يفعلهـــــا باختياره ؟ ·

قيل له : ان الدلالة قد دلت على أنها من فعل العبد على جهة الاختيار ، وليست مما يقع بالطبع ، بل قد دلت الدلالة على بطلان القول بفعل الطبائع أصلا ، فكيف يصح ما سألت عنه ؟ وانما تؤثر الدواعى فى صرف القادر عن اختيار الشىء الى اختيار غيره ، ولا يخرج ما فعله مما دعاه الدواعى اليه من أن يكون فعله · وانما تصور لمن ذهب الى هذا المذهب ، أنه متى بلغت بـــه الأحوال فى

الدواعى الى أن لايختار الا فعلا مخصوصا ، أن لا يكون ذلك واقعا منه وعن قدرته . وليس الأمر كما توهمه ، لأن القادر لايمتنع أن يحصل بحيث لا يفعل الا فعلا معينا لالجاء أو لقوة الدواعى ، ولا يوجب خروج فعله من أن يكون واقعا منه وعن قدرته ، وانما يجب فى كل مقدور . فاذا صح ذلك ، بطل القول بالطباع فى هذا الباب ، وثبت أن المعرفة بمنزلة الارادة والحركة فى أنها تقع من العبد باختياره وعن قدرته .

فان قيل : ان اذا قويت دواعيه الى المعرفة ، صار ملجأ الى فعلها ، فيجب أن يكون بمنزله المطبوع .

قيل له : انك بهذا السؤال قد خرجت عن الطريقة ، لأنا انما أردنا بما تقدم بيان زوال الموانع ، والفعل الواقع من القادر على حد الالجاء لا يكون الا من فعله وعن قدرته ، ولا يكون منع بوجه من الوجوه لأنه باختياره يقع ، وانما تدخل هذه المسألة ، فيما نذكره من بعد ، فى أنه يحسن منه تعالى أن يكلف العبد المعرفة ، لأن من شرط التكليف فى الفعل زوال الالجاء عنه .

فان قيل : هلا قلتم : ان المعرفة بمنزلة الفعل المحكم الذى لا يصح وقوعه الا من العالم بكيفيته ، فما لم يعرفها القادر ويعرف معلومها لا يمكنه أن يفعلها ؟ والمكلف غير عالم بالمعارف التى يفعلها ، فكيف يصح أن يكون ممكنا من فعلها ؟ وهذا يوجب كونه ممنوعا عن فعلها لفقد العلم الذى يحتاج فى فعلها اليه ، كما يمتنع على ا لقادر الفعل المحكم اذا فقد العلم بكيفيته .

قيل له : ليس الأمر كما ظننته ، لأن المعرفة يصح منا فعلها اذا حصلت فينا العلوم التى تتناول أصول الأدلة ويكمل بها العقل، وان لم يعلم المرء نفس هذه المعرفة ونفس معلومها من قبل • فهو موافق للفعل المحكم فى أنه لا يجوز أن يفعلها الا وهناك ضرب من العلوم ، ويفارقه فى أن المعلوم المحتاج اليها فى الفعل المحكم يجب أن يتناول كيفية نفس ذلـــك الفعل ، وليس كذلك حـال المعرفة • ونحن نبين صحة ذلك فى فصل مفرد ، لأنهم يطعنون بذلك فى حسن تكليف المعارف ويزعمون أنه اذا لم يعرف المعرفة ومعلومها لم يصح أن يؤمر بهـــا • فـاذا بينـــا حسن ذلك ، فقد ثبت ما أردناه على كل حال • وانما قصدنا بهذا الكلام الى زوال الموانع عن فعل المعارف، وقد ثبت أن الذى ذكره ليس بمانع، لأنا قد دللنا من قبل على أن النظر يوجب المعرفة وأنهما جميعا من فعله ، ، وصح بذلك أنه قد فعلها وان لم يكن من قبل عالما بها ، وليس لأحد أن يقول : ان من شرط كون الاعتقـــاد الواقع عن النظر معرفة ، أن يعرف سائر ما يتصل بالمسألة ويتمكن من حل الشبه الطارئة عليها ، فيكون فقد علمه بهذه الأمور كالمانع من فعلها على وجه يكون معرفة ، ولذلك لأن سائر ما يتصل بهذا الباب ، وان جهله ، فانه لا يؤثر فى وقوع المعرفة وســـكون النفس الى معلومها ، وانما يتعلق ذلك بالعلم بالأدلة وهو حاصل للناظر ، فأما سائر العلوم فانها تحدث بعد هذه المعرفة وتكون فى حكم المقوى للمعرفة ، لأن من علم الشىء (و) سائر ما يتصل به ، تكون

نفسه أسكن ممن يعرفه دون ما يتصل به ، لا أن حال المعرفـــة تتغير ، لكن حال المعارف يتغير بانضمام المعارف بعضها الى بعض وبانفراد بعضها عن بعض • وقد بينا طرفا من ذلك فى بـــاب النظر والمعارف ، فلا وجه لاعادته •

المكلف قد تدعوه الدواعى الى فعل المعرفة

اعلم ، أنا قد بينا من قبل أن الفعل الداخل تحت التكليف ، لابد من أن تتردد للمكلف الدواعى بين فعله وتركه والعدول عنه الى خلافه • ولذلك قصدنا الى ذكر هذا الفصل لئلا يقول قائل : ان المعارف وان كانت مقدورة للعبد ولا مانع له عن فعلها ، فانه لا يصح أن يدعوه اليها داع ، فلا يجوز من الحكيم أن يكلفها • وقد علمنا أن الدواعى ترجع الى الاعتقادات والظنون دون غيرها، لأنه إذا علم فى الفعل منفعة دعاه الى فعله ، وكذلك اذا ظنه أو اعتقده ، ولو علم أو ظن أن عليه فى الفعل مضرة ، صرفه عن فعله • وكذلك القول فيما نعلمه نفعا واحسانا الى الغير أو حسنا أنه قد يدعوه الى فعله ، فاذا علمه اساءةصرفه عن فعله ، ولايجوز أن يدخل فى باب الدواعى سوى ما ذكرناه •

فان قيل : ألستم تقولون : ان كون الشىء لذة ومنفعة مما يدعوه الى فعله وكذلك كونه مشتهيا للشىء يدعوه إلى تناوله ، فكيف يصح ما ذكرتم ؟ •

قيل له : ان الذى ذكرته ، لو انفرد ، لم يدعه الى الفعل ، وانما يدعوه ذلك اليه متى علم من حاله أنه يشتهى ذلك وينتفع به ، ولو أنه اعتقد ذلك على غير حقيقة لكان يدعوه اليه أيضا ، فالمعتبر هو بحاله لا بصفة الشىء فى نفسه • لكنه لا يجوز أن يكون عالما بأنه يشتهى الشىء الا وهو له مشيئة ، فيجب اثبات شهوته من هذا القبيل من جهة أن للداعى به تعلقا ، لا لأنه يدعو

الى الفعل ، وقد بينا جملة من ذلك فى أول باب التعديل ، فاذا صح ذلك ، وقد علمنا أنه قد يصح من المكلف أن يعتقد فى النظر والمعرفة ما يدعوه الى فعلها من حسنهما ووجوبهما ويخلصه بفعلهما من ضرر يخافه الى غير ذلك ، فتجب صحة تعلق الدواعى بهما • واذا لم يبلغ حاله معهما مبلغ الالجاء ، فيجب جواز دخولهما تحت التكليف •

فان قيل : ان الذى يكلف فعل المعرفة عن النظر لا يعرف المعرفة ولا يميزها من غيرها • وما حل هذا المحل لا يجوز أن يفعله ، لأنه لو فعله لفعله من غير قصد وداع •

قيل له : انه وان لم يعلمها بعينها فقد يعلمها على الجملة ويعلم النظر الموجب لها بعينه ، فتدعوه الدواعى الى فعلها بفعل النظر ، ويقصد الى ذلك ، وليس يجب أن لا نثبت الدواعى صحيحة ، الا اذا تعلقت بالفعل المعين • يبين هذا أن أحدنا قد تدعوه الدواعى الى اصابة الهدف بالرمى وان لم يعلم أنه يقع لا محالة ، وقد تدعوه الدواعى الى نيل المال بطرق المكاسب ، وان لم يعلم حصولها لا محالة ، فقد صحت الدواعى فى ذلك على كل حال •

فان قيل : ان الذى يتناوله التكليف يجب فى هذا الباب أن يخالف ما طريقه العادة من الأفعال ، فكما أنه لابد من أن يعرفه ويميزه من غيره ليصح أن يكلفه ، فكذلك يجب فى الداعى اليه أن يخصه ولا يتناوله على جهة الجملة •

قيل له : ان الذى أصلته مما نخالف فيه ، ونقول : ان المعرفة تصح منه سبحانه أن يكلفناها وان لم نعرفها بعينها ، وكذلك القول فى كثير من المتولدات ، وان كان فى الأفعال ما لابد من أن نعرفه بعينه ليدخل تحت التكليف ، واذا انقسمت الأفعال التى يتناولها التكليف الى هذين القسمين ، فقد بطل ما ذكرته ، لأنا نثبت الدواعى فيها على الوجه الذى صححنا تكليفهما عليه ·

فان قيل : لا يحسن منه تعالى أن يكلف المرء فعلا الا ويصح أن تدعوه الدواعى الى فعله على جهة العبادة والتقرب والاخلاص، فاذا لم يصح ذلك فى معرفة الله ، تعالى ، فلا معتبر بخلاف هذا الداعى · لأن المكلف متى فعل الفعل لنفعه المعجل أو دفع الضرر ، لم يستحق الثواب وانما يستحق ذلك متى فعله على الوجه الذى ذكرناه · فاذا لم يصح ذلك فى المعرفة فالواجب أن لا يجوز من الحكيم أن يكلفناها ·

قيل له : انا نخالف فيما ادعيت ونقول : ان المكلف قد يلزمه الفعل فى حال لا يصح التقرب منه والعبادة والاخلاص ، وهكذا قولنا فى سائر ما يلزم المكلف قبل معرفة الله ، تعالى ، ومعرفة الثواب ، ونقول : ان ذلك يحسن تكليفه من الحكيم ، فلا يجب أن تكون الدواعى اليه (ما) سألت عنه ·

فان قيل : اذا كان قبل وقوع المعرفة عن النظر لا يعلم أنها تجب عنه ، لأنه لو علم ذلك لعلم المدلول ولامتنع عليـــه الفكر والنظر ، فيجب أن لا يصح أن يدعوه الى فعلها داع ·

قيل له : انه وان لم يعلمها بعينها وأنها تقع عن النظر ، فقد علم اذا كان كامل العقل عارفا بالعادات أن من حق النظر أن يؤدى الى المعرفة ، أو هو أقرب من غيره فى أنه يؤديه الى المعرفة • فهو وان لم يتحقق الحال فيه ، فقد علم ما ذكرناه فى الجملة فى بدء الأمر ، وان كان قد يعلم فى الثانى أن النظر من حقه أن يوجب العلم ، فيصح فى كلا الحالتين أن يقصد الى المعرفة ويدعوه اليها داع • ولو طعن ما ذكرته فى هذا الباب ، لوجب أن يطعن فى الدواعى التى نعرفها من أنفسنا وغيرنا الى النظر فى أمور الدنيا لاجترار المنافع ودفع المضار ، وهـــذا ما نعلم ثبوتـــه باضطرار •

النظر والمعرفة بالله تعالى يصح وقوعهما من المكلف على الوجه الذى وجبا عليه ٠ وأنه لا شرط يصح معه تكليفهما الا وهو حاصل للمكلف

اعلم ، أن المجهل بما نريد ذكره فى هذا الفصل ذهب الناس كل مذهب وعظم الخطأ منهم لأجله ، حتى قال بعضهم فى المعارف بالاضطرار ، وبعضهم بالالهام ، وبعضهم بالطبع ، وبعضهم زعم لأجله أن من لا معرفة له بالله ، تعالى ، فهو معذور فيما يأتى ويذر ٠ وما هذا حاله ، فالواجب احكام القول فيه وشرح ما يتصل به ٠ ونحن نورد فيه جملة ملخصة تأتى على الغرض ، ونحيل بالباقى على الكتب المشروحة فى هذا الباب ٠ بعد أن نبين وجه الشبهة الداخلة عليهم فى ذلك ، لتكون معرفة ذلك أقرب للناظر الى معرفة ما تدفع به الشبهة ، ولنعرف به الأصل فى هذا الباب ٠

واعلم ، أن القوم رأوا أن المعرفة بالله ، تعالى ، اذا كانت باستدلال ، فالمكلف قبل أن يصل اليها لا يصح أن يكون عارفا بها بعينها ٠ ولا يجوز أن يميزها من غيرها ، لأنه لو علم تلك المعرفة لعلم معلومها ، ولو عرف الله ، تعالى ، بصفاته لامتنع عليه أن ينظر ويفكر لكى يعرفه ٠ لأن الناظر انما يصح منه أن ينظر فى الأدلة طلبا للعلم بمدلولها اذا كان غير عالم به ، فأما اذا عرف المدلول ، لم يصح منه أن يطلب المعرفة به ٠ فلما رأوا من حال المعرفة ما ذكرنا ووجدوا سائر الأفعال التى يكلف (بها) الانسان

من حقه أن يصح منه أن يعلمها بعينها ويميز بينها وبين غيرها ، ومتى لم تكن هذه حالها لمكلف لم يصح الحكيم أن يكلفنا . دعاهم ذلك الى أن قالوا : ان هذه المعارف لا يجوز أن تجب على الانسان ، ولا يجوز من الحكيم أن يكلفها • ورأوا أنه لابد من معرفة الله، سبحانه ، في تكليف الشرائع والقيام بالواجب ، واعتقدوا فيها أنها ضرورية أو واقعة بالطبع ، الى غير ذلك • حتى أن فى الناس من دعاه ذلك الى أنقال : ان المعارف وان كانت مكتسبة كما يقولون ، فلن يجوز منه تعالى أن يوجبها علينا ، وان اتفق أن ينظر الانسان وتقع له المعرفة بالله ، تعالى ، كلف الأفعال ، وان لم يتفق ذلك منه ، فهو غير ملوم • وجعلوها من شرائط التكليف فيما عداها ، وجوزوا وقوعها على سبيل الاتفاق والتبخيت ، ومنعوا لأجل ذلك دخولها تحت التكليف •

ووجه آخر : وهو أنهم ظنوا فى المكلف أنه اذا لم يعرف المعرفة بعينها فغير جائز أن يعلم سببها بعينه • فقالوا : اذا لم يفعلها ولا علم النظر الذى يجب عنها عندكم ، فكيف يصح وجوبها عليه ؟ •

ووجه آخر : وهو أنهم ظنوا أن المكلف لا يعرف الفرق بين النظر الذى من حقه أن يولد المعرفة ، وبين النظر الذى لا يولدها كالنظر فى أمور الدنيا فقالوا : اذا كان الغرض بالنظر لو كان واجبا أن يوصل به الى المعرفة ، والحال فى النظر ما ذكرناه ، فكيف يصح وجوبها عليه ؟ وكيف يحسن من الحكيم أن يوجبها ؟ •

ووجه آخر : وذلك أنهم يقولون : ان فى النظر ما يوجب الجهل ، كما أن فيه ما يوجب العلم ، فاذا لم يفصل المكلف ، قبل الوصول بهما الى موجبهما ، بينها ، فكيف يصح وجوب أحدهما عليه ، والاشتباه قائم ؟ .

ووجه آخر : وهو أنهم يقولون : ان المكلف للنظر والمعرفة بالله ، تعالى ، لا يعلم وجوبهما عليه لأمرين : أحدهما أنـــه لا يعرفهما بعينهما ، والعلم بحسن الشيء ووجوبـــه يمنع العلم بذاته وعينه ، فكيف يصح لزومهما له ؟ والثانى أنه يجوز أن يخترم قبل فعله لهما ، وما هذا حاله لا يجوز أن يكون عالمـــا بوجوبه عليه ، وما لا يعلم حسنه ووجوبه لا يجوز أن يكلف فعله لأنه لا يأمن متى أقدم عليه أن يكون فاعلا للقبيح ولا يتمكن من التحرز من تركه .

ووجه آخر : وهو أن الواجب انما يصير واجبا بايجـــاب الموجب فاذا لم يعرف هذا المكلف (زال) الموجب ، لأنه لو عرفه لكان لا يلزمه أن ينظر ليعرف الله ، تعالى ، فيجب أن لا يصح وجوبها عليه . وربما قووا ذلك بالسمعيات فقالوا : اذا كانت الصلاة لا تلزمه الا وقد عرف الموجب وأنه أوجبها، ومتى لم يعلم ذلك لم يصح وجوبها عليه ، فكذلك القول فى المعرفة لو كانت واجبة .

وربما قالوا : انه تعالى لو أوجبها لكان قد أرادها وأمر بها، لأنه لا يصح منه ايجاب الفعل على المكلف الا على هذا الحد ، فكان

يجب أن يصح من هذا المكلف معرفة أمره وارادته ، فاذا تعذر عليه ذلك قبل أن يعرفه فيجب سقوط وجوبها

وربما قالوا : ان من حق الفعل اذا وجب على المكلف أن يصح منه أن يطيع الله ، تعالى ، به ، ولا يصح منه أنه يطيعه بالفعل وهو غير عالم به ، فكيف يصح أن يكلف المعرفة وفعله لها على هذا الوجه يتناقض ؟ لأنه يقتضي أن لا يعرف الله سبحانه ، ليصح أن ينظر فيعرفه ، ويجب أن يعرفه ليصح منه أن يطيعه بالنظر والمعرفة ٠

وربما قالوا : ان من حق المامور بالمعرفة أن يكون منهيا عن الجهل ، ومن لزمته أن يقبح تركها الى الجهل ٠ وقد علمنا أنه لا يعلم ، قبل وقوع الجهل منه ، أنه جهل فيصح أن يتحرز من تركه ، فاذا لم يجزلهذا أن يكلف تركه ، لم يجز أن يكلف المعرفة ٠

وربما قالوا : ان من حق القادر ما يلزم المكلف أن يعلم الوجه الذى لأجله لزمه ، فاذا كانت المعرفة لو وجبت لوجبت من حيث كانت لطفا ، ولا سبيل للمكلف الى العلم بذلك الا وقد عرف الله ، تعالى ، فيجب أن لا يصح أن تلزمه المعرفة ٠

وربما قالوا : ان من حق المكلف اذا كان حكيما أن يكلف الفعل الشاق لأجل المنفعة التى هى الثواب ، على ما قدمناه من قبل ٠ فاذا لم يصح من المكلف أن يطلب بهذا الثواب الذى هو الغرض بالفعل الذى كلف ، فيجب أن لا يحسن من الحكيم أن

يكلفه . واذا لم يحسن ذلك ، لم يجز وجوبه عليه ، ولا يصح طلب ذلك بالمعرفة ، فيجب سقوط وجوبها .

وربما عبروا عن ذلك بأن قالوا : اذا لم يصح منه أن يتقرب الى الله ، سبحانه ، بالمعرفة ، وأن يطلب بها مرضاته ، وأن يعبده تعالى ويخضع له بها ويتذلل ولا يصح منه أن يعظمه بها ، فيجب أن لا يصح وجوبها عليه .

وربما قالوا : ان من حق الواجب أن يعلم من وجب عليه ما يستحق على تركه من العقاب ، ليتحرى فعله ويتحرز من تركه، فاذا لم يصح ذلك فى النظر والمعرفة ، فكيف يقال بوجوبها ؟ .

وربما قالوا : لو وجبا على المكلف لوجبا عليه عند الخاطر والداعى ، وهو يجوز فى الأمرين أن لايكون لهما حقيقة : ويجوز فى الخبر الوارد عنهما أن يكون كذبا ، فكيف يتعلق وجوبهما بما هذا سبيله ؟ .

وربما قالوا : انه قد ثبت أنه لا يحسن من المرء أن يبتدىء بالاعتقادات ، لأنه لا يأمن فيها فعلها أن تكون جهلا ، وما يفعله عن النظر هذا سبيله ، لأنه يجوز قبل وقوعها أن تكون جهلا . فلو وجب عليه ، لكان قد وجب عليه الاقدام على ما يجوز أن يكون قبيحا ، ويحل ذلك محل أن يوجب عليه الاخبار عما لا يحققه ، فكما أن ذلك يقبح لتجويزه فيه قبل وجوده أن يكون كذبا ، فكذلك القول فى الاعتقاد ، فيجب أن لا يحسن منه تعالى أن يوجب على أحد النظر والمعرفة .

وربما قووا ما ذكرناه بأن الصبي والمجنون انما لا يحسن أن يكلفا الفعل لأنه لا يمكنهما معرفة ذلك على وجه يصح الاقدام عليه والتحرز منه • فاذا ثبت أن هذه العلة موجودة في النظر والمعرفة ، خاصة في العقلاء ، فيجب أن يكون حالهما في أن العقلاء لا يجوز أن يكلفوا هذين بمنزلة تكليف سائر الأفعال فيمن لا عقل له ، لأن العلة واحدة •

وربما قالوا : اذا صح أن الانسان لا يؤاخذ بما يرد عليه في صومه وصلاته ، من حيث زال عنه العلم بهما ، فيجب فيما لا علم له به من الأفعال ابتداء أن لا يحسن منه تعالى أن يكلفه المرء ، وهذا سبيل المعرفة •

وربما قالوا : ان العالم بأن النظر يوجب المعرفة قد يبلغ به الحال ، في قوة دواعيه الى فعل لينال المعرفة ، المبلغ الذي يفضي به الى الالجاء ، لأنه تتكامل دواعيه اليها ،ولا داعي له الى خلافها • فيجب ، من حيث دخل في باب الالجاء ، أن لا يحسن تكليفه اياها •

فأما أبو عمثان الجاحظ ، رحمه الله ، فانه ظن لقوة هذه الدواعي من الوجه الذي بينا أنها تقع منه بالطبع ، ويخرج عن باب الاختيار ، فلم يجز دخولها تحت التكليف الا عند تساوي الخواطر والدواعي ، فانه يجوز عندهما دخول النظر تحت التكليف دون المعرفة • وفي سائر الأحوال يقول بأنه انما كلف الارادة دون ما سواها ، لأن غلبة الدواعي عليه في الفعل عند الارادة تخرجه من باب الاختيار الى باب الطبع • وذكر مع ذلك

أكثر الشبه التي أوردناها من قبل ، مستدلا بها على أنها ليست من فعل العبد ، ولا يجوز دخولها تحت التكليف • وأكثر من تكلم في هذا الباب عنه أخذوا ، وببعض ما أورده تعلقوا • وقد بلغ الشيخ أبو على ، رحمه الله ، فى نقض كتابه فى المعرفة وشيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فى نقض كتابه فى الالهام ، الغاية • وقد أورد الشيخ أبو عبد الله ، رحمه الله ، أكثر ذلك فى كتـاب العلوم • ونحن نورد الآن مقدمة فى هذا الباب ، ثم نتبعها بالكلام على الفصول التى أوردناها • وكتابنا لا يحتمل البسط فى هذا الباب ، لأنه لم يفرد لهذا الباب ، فلذلك نتحرى الاختصار •

اعلم ، أن من حق الفعل متى صح وقوعـه من المكلف على الوجه الذى وجب عليه ، أن يحسن من المكلف أو يكلفه ، وأن يصح أن يعرف المكلف وجوبه عليه ، ويتمكن من فعله وتركه • لأنه انما يجب عليه أن يؤديه على الوجه الذى وجب ولزم ، فاذا تمكن من ذلك ففقد سائر الشرائط لا يؤثر فى هذا الباب • وقد علمنا أن ايجاد الشىء على الوجه الذى وجب عليه قد يمكن أن يفعله ابتداء وقد يمكن بأن يفعل ما يحب وجوده بوجوده • ولا فرق بين هذين الطريقين فى أن معهما يمكن الأداء ، لأن الغرض أن يؤدى ما وجب عليه بأن يوجده ، فاذا أمكنه أن يوجده بايجاد سببه الذى يجب وجوده عنده فهو بمنزلة أن يتمكن من ايجاده ابتداء •

فاذا صحت هذه الجملة ، وعملنا أن الذى يوجده على جهـة الابتداء ، انما يتمكن من أدائه على الوجه الذى وجب بأن يعرفه

يعينه وبما يختص به من صفاته ، فلابد من أن يعرف ذلك ليصح منه أن يفعله . ومتى لم يعلم ذلك أو لم يتمكن من معرفتـه ، فايجابه عليه بمنزلة ايجاب ما لا يقدر عليه . ولذلك قلنا : ان تكليف الصبى والجنون الأفعال التى لا يصح منهما أن يعرفاها ، بمنزلة تكليف ما لا يطاق فى القبح . لأن مع المعرفة بعين هذا الفعل ، يصح الوصول الى ايقاعه على الوجه الذى وجب ، كمـا يصح ذلك فيه مع القدرة والآلة ، فاذا وجب بفقدهمـا ، قبح تكليفه ، فكذلك القول مع فقد المعرفة . فأما الأمر الذى يتعلق وجوده بوجود سببه ، فانما يجب أن يعلم المكلف سببه ويفصل بينه وبين غيره ، فعند ذلك يمكنه ايجاد المسبب على الوجه الذى وجب ، كما لو علم المسبب وصح ذلك فيه لأمكنه ايجاده على هذا الحد . فما هذا حاله ، انمـا يجب أن يعلم السبب ويميزه من غيره ليصل بايجاده الى ايجاد المسبب على الوجـه الذى وجب . ووجود علمه بالمسبب كعدمه فى أنه على كلا الحـالين يمكنه أن يؤديه على حد واحد ، واذا كان الحال فيه ما ذكرنا ، فسواء علمه أو لم يعلمه فى أن ذلك لا يؤثر فى صحة وجود المسبب عليـه وحسن تكليفه تعالى اياه فانمـا يقدح فى ذلك أن لا يعرف السبب أو لا يتمكن من معرفته ، فأما اذا علمه بعينه وميزه من غيره فانه يمكنه التوصل بفعله الى ايجاد المسبب،فلا وجه لاشتراط المعرفة بالمسبب وهذا حاله . ومثالـه أن يعلم تعالى أن الرامى رمى على سمت مخصوص فان رميه يوجب الاصابة ولا يعلمـه المكلف ، فقد علمنا أنه يجوز أن يكلف الاصابة بتكليف سـببه لأنها تقع منه وهو غير عالم بها بايجاده سببها على الحد الذى كانت

تقع لو علمها وفعلها على جهة الابتداء ، وكذلك القول فيمن يختم على الطينة والشمعة ويطبع عليها بضرب من النقوش أن يصح أن يكلف ذلك ، من حيث علم أنه متى فعل ذلك حصل الختم على حد مخصوص لأجل وجود سببه ، كما كان يحصل لو ابتدأه ولم يذكر ذلك ليستدل به ، لأن الذى أوردناه هو الأصل فى هـــذا الباب كله . ولو أن منازعا خلف فى الجميع ، لرجعنا الى ذلك الأصل واعتمدناه ، وانما أوضحنا به الكلام ..

فاذا صحت هذه الجملة،فيجب أن يحسن منه تعالى أن يوجب على المكلف المعرفة به وبتوحيده وعدله ، وان لم يتقدم العلم بأن يجعل له السبب الى العلم بالنظر الذى يولد ذلك على وجه يميزه من غيره ، فيصل بفعله الى فعل المعرفة . فاذا كانت المعـــارف مختلفة وللنظر الموصل اليها طرائق ، فعرفه تعالى جميع ذلـــك ليفصل بين أعيان النظر وبين ما خالفها ، فيكون تكليفه ذلك ، والحال ما ذكرناه فى أنه تكليف لما قد أوجده السبيل الى ايقاعه على الوجه الذى وجب ، بمنزلة تكليف سائر العقليات والسمعيات التى يمكنه أن يؤديها لعلمه بها على الوجه الذى يصح معه أداؤها على الوجه الذى وجبت عليه .

فان قيل : ان الأمر فى النظر والمعرفة،وان كان كما ذكرتم، فقد ثبت أنه لابد من اعتبار حال المكلف فيما يجب عليه ، فيصير بحيث يمكنه أن يعرف فيما وجب عليه أنه حسن واجب ، ويخرج عن أن يجوز فيه كونه قبيحا ، والا أدى الى فساد من حيث يلزمه

الاقدام على ما يجوز قبحه ، فاذا لم يصح من المكلف هذا المعنى في المعرفة ، لأنه وان عرف النظر وفعله فهو غير آمن من أن يجب عليه الجهل دون العلم ، وانما يأمن ذلك بعد وقوع المعرفـــة ، والتجويز ، لما ذكرناه قبل وجودها ، قائم . فاذا كان كذلك ، فكيف يصح وجوبها عليه ، والحال هذه ؟ .

قيل له : انه اذا عرف وجوب النظر ، فقد علم في الجملة أنه لا يصح أن يؤدى الى قبيح ، لأنه قد تقرر في العقل أن ما أوجب القبيح قبيح ، وأن القبيح لا يصح أن يعلم بالعقل وجوبه ، فاذا صح ذلك عنده ، علم أن النظر لا يجوز أن يجب لو كان يؤدى الى الجهل القبيح،فيعلم في الجملة أنه ان أدى فانما يؤدى الى المعرفة الى أمر يحسن.واذا علم هذه الجملة،لم يصح بالصفة التي ذكرها السائل ، وصح أن المعرفة واجبة عليه بوجوب النظر ، من الوجوه التي قدمنا ذكرها .

فان قيل : ألستم أنكرتم قول مويس بن عمران ومن تبعه في قوله : ان الله ، تعـــالى ، يجوز أن يكلف العبد أن يفعل باختياره اذا علم أنه لا يختار الا الصلاح ، وقلتم : انه لابد من أن تتقدم له طريقة للاستدلال على ما يختـــاره ، فيخرج من أن يكون فيما يأتي ويذر مبختا ومعتمدا على اختياره فقط ؟ فهلا وجب أن يكون قولكم في المعرفة بهذه الصفة ، لأن العاقل وان قدر عليها فهو غير عالم بأحوالها بأمر تقدم له ؟ .

قيل له : اذا عرف سبب المعرفة ووجوبه عليه ، وعلم في الجملة أنه لا يجوز أن يلزمه فعل ما يؤدى الى قبيح ، فقد عرف

فى الجملة أن ما يوجبه النظر هو بمنزلته فى أنه واجب عليه ، فيخرج بهذا عن أن يكون مبختا بالاقدام عليها ، وتصير معرفته بسببها كمعرفته بها فى خروجه عن هذه الصفة • وليس كذلك قول مويس فيما حكيته ، لأنه لم يرجع فيما جوزه الى أمن يأمن به ذلك من حيث يجوز أن يبتدىء بالأمور التى هى من مصالحه وبالأمور التى هى مفسدة له • ولا يتميز أحدهمـــا من الآخر بالاختيار ولا بالأمر المتقدم ، فلزمه أن يكون تعالى مكلفا لما لا يمكنه أن يفصل بينه وبين القبيح ، وفارق قوله فى ذلك ، مـــا ذكرناه الآن •

يبين هذا أن العبد لو كلف الاحتذاء على كتابة مخصوصـــة عرفها بعينها ، لصح منه اذا ما لزمه ، وان كان غير عارف بكيفية ما يفعله لولا ما يحتذى عليه ، ولو كلف بدلا من ذلك أن يفعل كتابة ما فاته ، لاختار الا الصواب مع علمه أن الكتابة تشتمل على القبيح والحسن ، لم يحسن ذلك ، لأن التكليف الأول يختص بطريقة قد عرفها دون الثانى ، فكذلك المعرفة فيها قد اختصت من حيث علم سببها بطريقة قد خصها دون غيره بما لا يحصـــل لسائر ما يكلفه على جهة التبخيت •

فان قيل : ان كل شىء يذكرونه فى هذا الباب فمعلوم من حاله أن المكلف يصح أن يعلمه بصفاته قبل أن يفعله ، فيجوز أن يتناوله التكليف • وهذا المعنى لا يصح فى المعرفة ، لأنه لو عرفها قبل أن يفعلها لعرف المعلوم بها ، ولو عرف الله ، تعالى ، لما صح

أن يوجب النظر عليه لأمرين : أحدهما أنه لا يصح أن ينظر ليعرف ما هو علم به ، والثانى لأنه لا غرض فى ايجاب النظر يخصه وانما يوجب للوصول به الى المعرفة ، فاذا حصلت كان ايجابه عبثا • فاذا صح ذلك أنه لو علم المعلوم لما صح أن يكلف النظر ، فقد ثبت أنه متى كلف النظر فغير جائز أن يعرف ما يؤدى اليه من المعرفة • وهذا يؤدى الى ما قلناه من أنه قد كلف أمرا يستحيل منه ، مع التكليف ، أن يعرفه ، وقد ثبت آن ما يصح أن يعرفه ، اذا لم يعرفه لا على جملة ولا على تفصيل ، لا يجوز أن يوجب عليه ، فبأن لا يجوز أن يوجب عليه ما لايمكنه معرفته أولى •

قيل له : ان الذى ذكرته من أن من لزمه النظر فى معرفة الله لا يصح أن يكون عارفا بالله ، تعالى ، فكما ذكرته للعلة التى أوردناها • وهذا أمر يختص النظر والمعرفة ، لأن تقدم علم المكلف بها يحيل منه النظر ويغنى عن طلب المعرفة • واذا اختصت المعرفة بذلك دون غيرها ، لم يمتنع أن يقول فيها ، انه تعالى قد ألزمها العبد وان استحال أن يكون عارفا بها وبمعلومها ، واذا كان استحالة معرفته بذلك لا تطعن فى شرائط حسن التكليف وصحة وجوبها عليه ، فغير مانع من أن يلزمه • وانما كان يجب ما أوردته فى لزوم النظر والمعرفة ، لو أوجب الاخلال ببعض شرائط التكليف ، فأما اذا لم يوجب ذلك ، فوجوده كعدمه •

وقد بينا أن العلم بسبب المعرفة يغنى فى حسن تكليف الله، تعالى ، له وللمعرفة ، عن العلم بنفس المعرفة ، من حيث بينا أنه

لا فرق بين أن يعلم نفس الفعل فيقصد اليه ، وبين أن يعلم ما بوجوده يوجد الفعل لا محالة في أن في الحالتين يتمكن من أداء ما لزمه على الحد الذى لزمه • وان كان الأمر كذلك ، وكان ما قلناه لا يقدح في صحة هذا الوجه ، فتجب سلامة ما ذكرناه • وليس كذلك سائر الأفعال ؛ لأن المكلف لو لم يعرفها من قبل على جملة أو تفصيل لقدح ذلك في ثبوت شرائط التكليف فيه ، ولصار بحيث لايتمكن من أداء ما لزمه على الحد الذى لزمه • فلذلك قلنا فيها : ان الواجب عليه أن يعرفه قبل الوقت الذى كلف الفعل عليه ، وفصلنا بينها وبين النظر والمعرفة •

فان قيل : أليس سائر ما يجب على العبد لابد من أن يصح منه أن يقصد اليه دون غيره ؟ والقصد لا يصح إلا مع المعرفة أو الاعتقاد والظن ، ومتى حصل مع الجهل والظن لم يصح أن يكلفه الانسان ، فيجب أن يكون مع المعرفة • وهذا يوجب أنه لابد فيمن يلزمه النظر من أن يعرف ما يلزمه ، حتى يقصد إليه دون غيره • واذا لم يصح أن يقصد الى المعرفة الواجبة عن النظر الا بأن يعرفها من قبل ، فيجب كونه عالما بها • فان كان لا يصح أن يعلمها عندكم ، فيجب أن لا يحسن منه تعالى أن يكلفه إياها على وجه •

قيل له : انه ليس من شرط ما يجب على المكلف ويوجبه تعالى عليه ، أن يصح أن يريده بعينه ، لأنه لو وجب ذلك ، لوجب في نفس القصد أن لا يجوز منه تعالى أن يكلفه اياه الا ويصح أن

يريده ، وهذا يؤدى الى اثبات ما لا نهاية له ، وذلك محال · فاذا صح أن ينتهى الفعل الى حد لم يكلف الانسان ارادته ، فغير ممتنع أن يكون فى الأفعال ما لا يريده البتة ، أو لا يصح ذلك فيه ، ولا يمنع ذلك من دخوله تحت التكليف · وقد بينا أن المعرفـــة المتولدة عن النظر لا يصح من المكلف أن يعرفهـــا بعينها ، فغير ممتنع أن يلزمه فعلها بفعل سببها ، وان كان لا يصح منه القصد اليها بعينها ، وان صح أن يقصد اليها على وجه الجملة بأن يكون قد تقدم له العلم بأن النظر يؤدى الى المعارف اما بالعادة أو على وجه الوجوب ، وفى الحالين يريد ما يتولد عن النظر من المعرفة ، وان لم يميزها بعينها · ولا يجب اذا تعذر عليه فى المعرفة ، ما يوجب أن لا يصح أن يريدها بعينها ، أن لا يجوز منه تعالى أن يوجبها على المكلف · لأنه ليس من شرط صحة وجوبها عليه وحسن التكليف فيها ، أن يصح القصد اليها ، على ما بيناه · وانما نقول فى سائر الأفعال : انه يجب أن يقصد اليها ، ويصح ذلك فيه ، من حيث ثبت فى المخلى بينه وبين الفعل العالم به أن ما يدعوه الى الفعل يدعوه الى الارادة ، لا لأنه لو لم يرده لأثر ذلك فى أدائه له على الوجه الذى وجب عليه · ولذلك قلنا : انه تعالى لو منـــع الانسان من الارادة فى كثير من الأفعال الواجبة عليه ، أن ذلك كان لا يخرجه من أن يكون لفعلها مكلفا ، وأن يصح منه أن يؤديها على الوجه الذى وجبت عليه · فلو انه تعالى اضطره الى ارادة الظلم ، لم يخرج الظلم من أن يلزمه أن لا يفعله ويعدل عنه · وكل ذلك يبين أن القصد وصحته ليس بشرط فى التكليف ، على

ما ظنه السائل ، وفى ذلك سقوط مسألته · ولهذه الجملة يسقط قول من يقول : انه تعالى لا يكلف الا ما يصح أن تدعوه اليــــه الدواعي بعينه · لأن هذا أيضا ليس بشرط فى التكليف ، وانما يجب أن تدعوه الدواعى الى فعل ما كلف على الوجه الذى يصح فيه ، فان صح فيه معينا ، وجب ذلك ، وان صح فيه على الجملة ، وجب ذلك ، وان لم يصح على الوجهين جميعا ، فقد صارت الدواعى الى سببه كأنها اليه فى أنه يغنى عن الدواعى اليه ، على وجه يتعلق به ·

فان قيل : أليس كل من وجب عليه فعل بعينه له ضد ، فلابد من أن يقبح منه ضده ، ولا يجوز أن يكلف فعلا قد لزمه على جهة التضييق وينهى عن ضده ، وهو لا يفصل بينهما ، لأن تجويز ذلك بمنزلة تكليف ما لا يطاق ؟ وقد علمنا أن من لزمته المعرفة بالله تعالى ، فقد قبح منه الجهل به ، فيجب أن تتقدم له المعرفـــــة بالأمرين وذلك لا يصح عندكم ، فيجب أن لا يجوز دخول المعرفة تحت التكليف البتة ·

قيل : ان الذى أوردته يوجب القول لا يجوز أن ينهى عن الجهل أحد ، لأنه قبل أن يفعله لا يعرفه ولا يميزه لأمر يرجع اليه لا الى وجوب ضده ، لأن ضده وجب أو لم يجب ، فالحال فيه واحدة · ولذلك يقبح من أحدنـــا أن يفعل الجهل بالأمور التى لا تلزمه معرفتها ، كما يقبح منه ذلك فيما يلزمه أن يعرفه · وقد صح أن يقبح من الانسان الجهل فى هذه الأبواب ، فيجب بطلان ما سأل عنه ·

فان قال : ان مسألتي في الجميع واحدة ، وأقول في الكل: ان ذلك لا يصح منه أن يكلفه ان كان حال الجهل ما ذكرته ، وان كان مما يصح دخوله تحت التكليف ، فيجب أن يمكنه أن يعرف الجهل قبل أن يفعله . فكيف يصح اسقاطكم مسألتي بهـــذا الكلام ؟ .

قيل له : ان الحال في أنه لا يصح أن يعرف الجهل بعينه قبل أن يفعله بين ظاهر . لأنه اذا نبا عن أن يجهل ما لا معرفة له به، وقد علم أن الجهل هو اعتقاده له على ما ليس به ، ولا يمكنه أن يعرف في أحد الاعتقادين أنه بهذه الصفة ، ولم تتقدم له المعرفة بالمجهول وأنه على صفة مخصوصة ليعلم عند ذلك أن كل اعتقاد تناوله لا على تلك الصفة فهو جهل ، واذا تقدمت له المعرفـــة بذلك وعلم أنه ما عدا هذه المعرفة من الاعتقادات المتعلقة به هو جهل ، فقد استغنى عن أن ينظر ليعرفه ، فلا يكون ذلك المجهول من جملة ما كلف أن يعرفه ، ويجتنب الجهل به . وقد صح أنه لا طريق له فيما لا يعرفه ، أن يعلم الجهل به بعينه . فان أمكن فيما تقدمت معرفته به أن يعرف ، وكيف يكون الجهل به ، فيلزمه في المستقبل أن لا يفعل الجهل على بعض الوجوه . فاذا صـــح ذلك ، فقد ثبت ما قلناه من أن هذا الكـــلام يطعن في تكليف اجتناب الجهل في سائر الأشياء التي لا يعرفها ، ســـواء كلف معرفتها ، أو لم يكلف ذلك .

فان قيل : فعلى أى وجه يحسن أن ينهى عن الجهل ، وأن يقبح منه فعله ؟ .

قيل له :انه اذا نهى عن الجهل ، فانما يلزمه أن لا يفعل الاعتقاد الذى لا تسكن النفس اليه على جهة الابتداء ، فيدخل فى جملة ذلك الجهل وغيره • فله طريق فى الجملة الى أن يعرف الجهل على وجه يمكنه أن لا يفعله ، لأنه اذا علم بعقله أن ينتفى أن لا يفعل كل اعتقاد حاله ما ذكرنا ودخل فى جملته الجهل ، فقد علم أنه يلزمه أن لا يفعل الجهل ، لأن الصفة التى له ولسائر الاعتقاد تقتضى قبح جميعه على حد واحد ، فاذا علم قبح جميعه، لزمه اجتنابه على كل حال ، كما كان يلزمه لو علم فى الجهل من جملة هذه الاعتقادات أنه جهل ، وفصل بينه وبينه غيره • فقد ثبت أن له الطريق الى التحرز من فعل الجهل مع غيره ، على الوجه الذى لو علمه جهلا لكان له الى صحة التحرز منه طريق ، فتجب صحة دخوله تحت التكليف • فاذا ثبتت هذه الجملة ، صح فيمن يلزمه النظر والمعرفة أن يفعل ما وجب عليه منها بأن يفعل النظر الذى بوجوده يوجد ، ويجتنب فعل كل اعتقاد لا يأمن كونه جهلا، وهو أن يبتدىء فيفعل اعتقادا له من غير سكون النفس اليه ، فيدخل فى جملته ما قبح منه من الجهل وغيره ، فيكون مؤديا لما وجب عليه ، محترزا مما نهى عنه • فلا وجه اذن يقدح فى الأمرين ، من حيث سألت عنه •

فان قيل : أليس يجوز المكلف قبل أن يعرف الله ، تعالى ، أن الذى يجب عن النظر من الاعتقاد هو من قبيل ما يلزمه أن لا يفعله من الاعتقاد المبتدأ الذى يجمع الجهل وغيره ؟ ومتى جوز ذلك ، جوز أن يكون ما أمر به ولزمه ، وما نهى عنه وقبح منه فعله ،

هو من قبيل واحد ، وهذا مما لا يجوز ، فيجب لذلك ابطال ما قلتم .

قيل له:ان تجويزه لذلك اذا لم يقدح فى صحة أداء ما لزمه، والتحرز مما قبح منه فوجوده كعدمه . وقد علمنا أنه وان جوز ذلك فهو عالم بالوجه الذى عليه يفعل المعرفة بفعله سببها ، وبالوجه الذى عليه يقبح منه فعل الاعتقاد بأن يبتدئه مع زوال سكون النفس . فاذا فصل بين الوجهين تمكن من أداء ما لزمه ووجب عليه ، وصح منه أن يتحرز من فعل ما علم قبحه على الجملة . واذا لم يطعن تجويز ما ذكره فى هذا الوجه ، فوجوده كعدمه فى أنه لا يؤثر فى هذا الباب . وقد بينا من قبل أنه لابد فى الجملة من أن يعلم أن النظر الواجب عليه لا يجوز ، اذا أدى الى اعتقاد ، أن يؤدى الى الجهل ، فانما يؤدى الى المعرفة . وقد علم ، فى الجملة ، أن الجهل هو اعتقاد الشىء على ما ليس به ، وهذا يوجب أن علمه بهما على الجملة وبالفصل بينهما يتقدم ، ولا يصح مع ذلك أن يجوز كون القبيح من حيز الواجب ؛ وكذلك الجواب لمن سأل فقال : ان هذا القول منكم يؤدى الى أن يكون ، ما يلزمه أن يريده من الواجب وما يلزمه أن يكرهه من القبيح ، شيئا واحدا ، وان كان الذى قد ذكرناه ، من قبل فى أنه لا يجب فى شرائط التكليف أن يصح فيما وجب عليه وقبح يريده ويكرهه بعينه ، يسقط ذلك أيضا ، فكذلك القول اذا سأل على هذه الطريقة فى الدواعى .

فان قيل : فكيف يصح أن يلزم العبد أن يعرف أمرا لا يتصوره من قبل ؟ ولو صح ذلك ، لصح أن يفعل كتابة لا يتصورها ، ويلزمه ذلك .

قيل له ان التصور اذا أريد به التخيل والظن،فكأنك قلت: انه لا يصح أن يلزمه معرفة ما لا يظنه . وقد علمنا أن تقدم ظنه ، وأن لايتقدم ، بمنزلة واحدة في أنه لا يؤثر في صحة ايجاد المعرفة منه ، لأنه ليس من شرط صحة وجودها تقدم ظن يخالفها ، ولا فرق بين من قال ذلك ، وبين من يقول : ان من شرط صحتها تقدم جهل يخالفها . وان أردت بالتصور أن يعلم أمثال ذلك المعلوم ، فهذا أيضا مما لا يجب ، لأنه يعلم أن ما يلزمه أن يعرفه قد يكون مما له مثل ، وقد يكون مما لا مثل له ، فلا يصح اذن ثبوت هذه الشريطة فيه . وان أردت به أنه يجب أن يعلم نفس المعلوم حتى يصح أن يكلف المعرفة به ، فهذا متناقض، لأنه اذا علمه فقد استغنى عن المعرفة .

وبعد ، فان الذى سأل عن هذه المسألة ، يلزمه أن لا يصح منه تعالى أن يفعل في العبد المعرفة به ، ولما تقدم من العبد تصور المعلوم ، فاذا جاز منه ذلك ، ليجوزن أن يفعل العبد ذلك ، وان لم يتقدم منه تصور المعلوم . هذا ، لو صح في جميع المعلومات التصور ، فكيف وهو انما يصح فيما له أمثال تشاهد ؟ فاذا تقرر في النفس العلم بأمثاله ، صح في الشيء أن يتصور بصورة نظائره .

وبعد ، فان التصور اعتقاد مخصوص . فاذا صح أن يفعل ذلك وان لم يتقدم منه تصور آخر ، فهلا صح أن يبتدىء بالمعرفة من دون أن يتقدم منه التصور ؟ وهذا واضح البطلان . على أن العاقل لا يلزمه النظر الا وقد تصور الاعتقادات كيف تكون ، ومفارقتها فى الجملة لسائر أفعال القلوب وأفعال الجوارح . وانما يجب فيمن لزمه الشىء أن يتصور ما لزمه ، ويفصل بينه وبين غيره . فأما تصور سائر ما يتعلق به ، فغير واجب ذلك فيه . وهذا الذى ذكرناه الآن ، مما يمكن أن يقوى به أصل الكلام فى تكليف المعارف . وذلك أن سائر مـــا يكلف العبد ، لا يجب أن يعرفه بعينه ، ويفصل بين أجناسه وأحواله الراجعة الى آحاده . وانما ينتقى أن يعرفه بصفة يميزه بهـــا عن غيره ، لأن العلم بحقائق ما يلزمه من الصلاة والصيام والارادات والكراهات مما يختص به أهل الكلام دون غيرهم فلايجوز أن يتعلق تكليف العقلاء بذلك ، وانما يجب أن يعرفوا حمل هذه الأمور ومفارقتهـــا بالصفات لغيرها ، لأن عند ذلك يتمكنون من أداء ما لزمهم على الحد الذى وجب . فكذلك القول فيمن تلزمه المعرفة أنه يجب فى الجملة أن يكون قد عرف المعارف وفصل بينها وبين خلافها من الاعتقادات التى لا تسكن نفسه اليها ولا تفارق حاله بها لحال الظان والمبخت الشاك .

فاذا علم ذلك فى الجملة ، وعلم أن كل اعتقـــاد يقع على طريقة المعرفة فمن حقه أن يكون حسنا ، وعلم أن ما يقع من خلافه كالجهل فمن حقه أن يكون قبيحا ، فاذا لزمه النظر وعلم

في الجملة أن النظر انما يلزم ليوصل به الى الكشف لا لنفسه ، وعلم أنه لا يؤدى الا الى المعرفة أو الى ما يجرى مجراها ، فقد حصل هذا المكلف متصورا ، للفرق بين ما يلزمه وبين ما يقبح فعله منه على الجملة • وانما جهل عين تلك المعرفة ، وجهله بها في أنه لا يؤثر في هذا الباب كجهله بالفرق بين أفعال الصلاة ، وبين ما هو منه من جنس واحد ، وبين ما هو مختلف ، وأن فيه اعتمادا وحركة في أنه لا يؤثر في وجوب الصلاة وتمكنه من أدائها على الوجه الذى وجب ولزم • فلو كان الذى يذكره القوم يقدح في وجوب المعرفة ، لوجب أن يقدح في وجوب سائر الواجبات اذا لم يعقلها المكلف ، وان لم يعرف أجناسها ، وهذا بين •

فان قيل : قد يجب عمل المرء النظر فيما يتصل بأمور الدنيا ، وان لم يؤد الى المعرفة ، وانما يظن عنده الأمور ، فكيف يصح أن يعلم أن النظر في معرفة الله يؤديه الى المعارف ؟ •

قيل له : انا لم نقل ذلك ، وانما قلنا : انه يعلم أنه ان أدى الى شيء وأوجبه ، فذلك الشيء الذى يوجبه يجب أن يكون من حيز المعرفة لا من حيز الجهل • أما القطع على أنه يولد المعرفة ، فانما يمكنه بضرب من الدلالة ، وهو أن يختبر أحوال النظر فيعلم أنه قد جرى على طريقة واحدة في أنه يوجب اعتقادا تسكن النفس اليه ، ويعلم أن وجوب ذلك هو لأمر يرجع الى النظر لا الى اختيار الفاعل والعادة ، على ما بيناه في بابه من قبل • فاذا صح ذلك ، لم يجب فيمن لزمه المعرفة أن يكون عارفا بهذا الباب مالم

يستدل ، لكنه يعرف أن الناظر أقرب الى المعرفة ممن لا ينظر ، وأن النظر الى أن تنكشف عنده الأمور أقرب من خلافه ، واذا عرف ذلك في الجملة ، صح منه تصور الجملتين اللتين قدمناهما، فيجوز أن يؤمر به وينهى عن الجهل ، على الحد الذى ذكرناه ٠

فان قيل : ان الذى ذكرتموه ، اذا صح ، فانما يصح فى الأمور التى يفعلها المكلف عن النظر ، وليس يجب فى كل علم كلفه ألا يفعله الا على ذلك الحد ، لأن من قولكم : انه اذا نظر فى الأدلة فعرف ما يلزمه ، ثم نام وانتبه من بعد ، أنه يلزمه أن يفعل تلك المعارف لا عن نظر ٠ ومن قول الشيخ أبى على ، رحمه الله ، أنه يجب أن يجدد بالمعارف حالا بعد حال ، من حيث يقول فى المكتسب منها أنها لا تبقى ما دام المكلف ممكنا غير ممنوع ٠ وهذه طريقة من يقول منكم : ان العلوم لا تبقى على كل وجه ٠ فكيف يصح فى هذه الوجوه أن يكلف العاقل المعرفة ، ولا يصح منه أن يوجده بايجاد سببه لكنه يبتدئه ؟ وبماذا تنفصل حاله فيما يبتدئه من حال الاعتقادات التى يقبح منه أن يفعلها من حيث لا يأمن فيها أن يكون جهلا ؟ ٠

قيل له : اذا صح فى العلوم الواقعة عن النظر أنها يصح أن تقع من العبد ، وتحسن من حيث يوجدها بايجاد سببها ، فيصير علمه بسببها كعلمه بها لو علمها على ما شرحناه ، فيجب أن يحسن أيضا منه أن يفعل العلم بعد ذلك على جهة الابتداء ، اذا كان هناك من الأمور ما يصير للاعتقاد الذى هو علم من الحكم ما ليس

لغيره من الاعتقادات ، وما يصير به بخلاف منزلـــة من لم يتقدم منه النظر ، فيصير ذلك الأمر بمنزلة النظر الذى يولد العلم أو أقوى منه ، فيحسن منه أن يفعل العلم ، ويصح منه ذلك ، ويحسن من المكلف أن يكلفه على هذا الحد ٠

فان قيل: وما ذلك الوجه الذى يصير للعلم معه ما ليس لغيره؟

قيل له : انه اذا كان قد نظر فيما يجب ، وعرف الدلالـــة التى نظر فيها ، ووقعت له المعرفة بالمدلول ، وسكنت نفسه الى ذلك ، ثم انتبه بعد نومه فذكر أحواله التى تقدمت ، فلابد من أن تكون داعلية له الى أن يفعل التى يعلم بها ما كان عالما من قبل، وتقوى دواعيه الى ذلك ، فيصير علمه بذلك كالطريقة للعلم الذى يختاره ٠ ومثل ذلك غير ممتنع ، على ما بيناه من قبل فى بـــاب النظر لأنه بمنزلة من التجأ الى كن بعد طلب شديد تحرزا من مطر وخوف ، ثم ورد ذلك الموضع والحال هذه ، ودواعيه تقوى الى طلب ذلك الكن ، وان كان فى الابتداء احتاج الى طلب شديد وظفر به من بعد ٠ فكذلك اذا كان قد علم بالنظر ما يلزمه ، ثم تذكر حاله عند الانتباه ، دعاه ذلك الى اختيار مثل ذلك العلم ، ويصير حصول الدواعى القوية له فى أنه بأن يختار العلم أولى من غيره ، بمنزلة نظره فى الدليل أولا فى أنه يجب عنده العلم دون غيره ، ويفارق بذلك ما يبتدئه من الاعتقادات لأنها اذا لم يتعلق وجودها بسبب أو ما يجرى مجراه لم تنفصل حاله من حال الجهل ، فقبح الاقدام عليه ٠

فان قيل : فهل يجوز أن يحسن من العبد فعل يقبح الابتداء بمثله ، لأمر يرجع الى أن له الى فعله دواع ؟ ولئن جاز ذلك ، ليجوزن أن يحسن منه الاضرار بالغير اذا قويت دواعيه ، وان كان يقبح ذلك مع فقد الدواعى . أو ليست الدواعى قد تدعو الى القبيح والحسن على حد واحد ؟ فكيف جاز أن يفصلوا بين هذين الاعتقادين لأمر يرجع الى الدواعى فقط ؟ .

قيل له : ليس الأمر كما قدرته لأنا لا نوجب حسن المعرفة الواقعة من المنتبه من نومه لوقوعها عن الدواعى ، لأن سائر ما يفعله من الاعتقادات القبيحة انما يفعله عند الدواعى أيضا ، وانما أوجبنا حسنه ، لوقوعه عند طريقة مخصوصة قد عرفها من قبل وعرف حكمها . فاذا ذكر حاله واختار مثل ما كان عليه، وجب أن يحسن منه ، لأنه لا يقع كذلك الا وهو علم ، فانما قضينا بحسنه عند أمر مخصوص . وان كان ذلك الأمر من جملة الدواعى ، فلا يلزم عليه حسن سائر أفعاله اذا اختارها عند الدواعى .

فان قيل : أليس ، وان كان حاله فيما يفعله من العلوم على ما ذكرتم ، فلن يخرج من أن يكون مبتدئا باعتقاد لا يأمنه جهلا ؟ وهذا يوجب قبح الاقدام عليه ، كما يوجب ما ذكرتموه حسن الاقدام عليه . ووجه القبح اذا اختص الفعل ، وجب القضاء بقبحه ، وان كان فيه وجه من وجوه الحسن .

قيل له : ان الاعتقاد الذى لا يأمن فاعله أن يكون جهلا ، انما يقبح متى لم يتعلق وجوده بوجود غيره من الأسباب الموجبة . أو لم يختره من قد عرف طرائق العلم من قبل ، وفصل بينه وبين غيره ؟ لأنه اذا عرف ذلك ، وتذكر نظره ، وما حصل عليه بعد النظر من سكون النفس الى ما عرفه ، صار ما يختاره من الاعتقاد عنده فى أنه قد اختاره عند أمر يبعد كونه جهلا ويقرب كونه علما ، آبلغ مما يفعله عن النظر ، فوجب القضاء بحسنه . يبين ما قلناه ، أنه لو نظر فى صحة الفعل الواقع من زيد فعلم أنه قادر ، ثم شاهد فعلا واقعا من غيره وعرف تعلقه به ، فسيعلم أنه قادر لا عن نظر محدد ، لأنه بالنظر المتقدم قد عرف طريقة العلم ، وفصل بينها وبين غيرها ، فكذلك القول فى المنتبه من رقدته ، فى الوجه الذى بيناه .

فان قال : فجوزوا ، على هذا ، آن يحسن منه أن يخبر بما لا يحقه على بعض الوجوه ، وان جوز كونه كذبا ، كما اخترتم ذلك فى الاعتقاد ، والا فبينوا بقبح الخبر على كل حال ، من حيث لا يأمن من لا يحقه أن يكون كذبا ، قبح كل اعتقاد لا يأمن فاعله أن يكون جهلا .

قيل له : ان الخبر لو تولد عن سبب ، ينفصل فيه ما يولد الحسن من القبيح ، والصدق من الكذب ، لحل محل الاعتقاد فى أنه كان يحسن من العبد أن يختاره باختيار سببه ، وكان يحسن منه أيضا ، اذا وقف على طريقة صدق مخصوص ، أن يفعله

ابتداء • لكنه فى هذا الوجه مخالف للاعتقاد ، لأن سببه اذا كان صدقا ، هو بعينه اذا كان كذبا ، ومتى كان غيره ، فأحدهمـــا لا ينفصل من الآخر بوجه يبين به • وليس كذلك الاعتقاد ، لأنا قد بينا أن ما يولد العلم هو سبب مخصوص ينفصل من ســـائر النظر الذى لا يولده ، ومن النظر الذى يولد خلافه ، لو كان فى النظر ما يولد الجهل • فاذا صح ذلك ، لم يجب فى الخبر مـــا حكمنا به فى الاعتقاد •

فان قيل : أفيمكن المنتبه من نومه ، وقد تقدم منه النظر والمعرفة ، أن لا يفعل المعرفة بما كان عارفا به من قبل ؟ •

قيل له : قد يمكنه ذلك ، لأنه لو دخلت عليه شبهة تؤثر فى طرائق نظره المتقدم ، لصح أن ينصرف عن العلم فلا يفعله ، ولصح أن يختار الجهل ، فسبيل هذا العلم الذى يختاره سبيـــل سائر أفعاله ، فى أنه قد يجوز أن لا يفعله على بعض الوجوه • فليس لأحد أن يقول فيما يفعله من هذه العلوم : انها فى حكم الضرورية فى أنه لابد من وقوعها ، ويقدح به فى قولنا : ان المعارف مكتسبة •

فان قيل : أليس كل فعل يختاره العبد قد يجوز ، وحالـه واحدة ، أن يختاره وأن لا يختاره ؟ أفتجوزون فى المنتبـــه من نومه ، وحاله ما ذكرتم ، أن يختـــار العلم مرة ولا يختـــــاره أخرى ؟ •

قيل له : ليس الأمر كما قدرته فى سائر الأفعال ، لأن فيها ما لا يجوز من العبد أن لا يفعله اذا قويت دواعيه ، وأنه يجوز أن لا يختاره بأن تتغير حاله فى الدواعى . وقد بينـــا ، من قبل ، وجوها كثيرة منها الالجاء وغيره . فاذا صح ذلك ، بطل مـــا توهمته ، وصح لنا ما قلناه من أن هذا العلم من فعل العبد ، وان كان انما لايختاره عند ورد شبهة عليه لولاها كان يجب أن يختاره لا محالة . وانما كان الأمر كذلك ، لأنه اذا ذكر عند الانتباه من نومه ما كان من النظر وما حصل عليه من سكون النفس ، وتذكر سائر ما علمه ، وقد عرف فى الجملـــة قوة الدواعى الى العلوم والاسترواح الى سكون النفس عن خلافه ، فســيختار فعل العلم لا محالة لقوة هذا الداعى وما له من المزية على كثير من الدواعى، ويحل ذلك محل الشديد الجوع المتمكن من الأكل فى أنه سيختار ذلك لا محالة اذا لم يكن هناك صارف ، فان اتفق أن خبره مخبر فى ذلك الطعام اللذيذ عند الجوع الشديد أنه مســموم ، فذلك يصرفه عن تناوله ، فيعلم بذلك أن للأكل فعله لجواز انصرافه عنه على بعض الوجوه . وكذلك متى علمنا جواز المتنبه من نومه عن اختيار ذلك العلم ، عند شبهة وردت ، أنه مع فقد الشبهةانما اختار العلم لقوة الدواعى وأنه فعله ، فيخرج بذلك عن طريقة العلوم الضرورية التى لا يمكن العبد اجتلابها ولا دفعها ، ولا تكون واقعة على اختياره ودواعيه .

فان قيل : فما تلك الشبهة التى يجوز عندها أن لا يختار العلم ؟ وهل ذلك منكم الا احالة على مجهول ؟ لأن المتعالم من حال

العقلاء أنهم عند الانتباه يعودون فى العلوم الى ما كانوا عليه ٠

قيل له : انه لو اعتقد الانتباه من الشبهة ما لوا اعتقده من قبل ، لتغير حال الدليل عنده فى أنه لا يختار ، واما أن يتوقف ويختار الجهل الذى يظنه من موجبات الشبهة ٠ وهذا معلوم ، وان لم يمكننا أن نعين وقوعه فى مكلف دون مكلف ٠ ولا معتبر فى هذا الباب الا بأن نبين ما ادعيناه بالوصف دون تعين وقوعه فى مكلف دون غيره ٠

فأن قيل : اذا لم يصح من المنتبه ، وحاله هذه ، الا أن يختار العلم ، كما لا يصح من الناظر فى الدليل الا أن يختار العلم ، وصح بذلك أن النظر يوجب العلم ، فهلا قلتم : ان تذكـــره للدلالة يوجب العلم ، فيكون الجميع متولدا ؟ ٠

قيل له : ان التذكر هو علم فى الحقيقة ، ولو ولد ذلك العلم بالمدلول ، لوجب فى الابتداء اذا علم الدلالة ، أن يولد ذلك ، وكان يجب أن يستغنى عن فساد ذلك ظاهرا ٠

فان قيل : قولوا ان الذى يولد العلم للمنتبه ليس هو العلم بالدليل ، وانما هو العلم بنظره من قبل ، وأنه أوجب اعتقـــادا سكنت نفسه الى معتقده ، وذلك غير حاصل له قبل الانتباه ٠

قيل له : لو كان الأمر كما قدرته ، لوجب أن يولد له العلم وان دخلت عليه شبهة ، لأن ورودها عليه لا يخرجه من أن يكون السبب على الوجه الذى يولد قد حصل والقلب محتمل للعلم ٠ فلما بطل ذلك ، ثبت أن العلم الذى يقع له مما يختاره على جهة الابتداء ، لا أنه متولد ٠

فان قيل : أليس العلم وان كان يتولد عن النظر ، فانه مع ورود الشبهة لا يولد ؟ فجوزوا أن يولد ما ذكرناه العلوم ، وان كان من شرطه فقد الشبهة .

قيل له : انه اذا نظر وهو عالم بالدليل ، فوروده لا يمنع من توليد النظر العلم ، وانما يمتنع اذا لم يعرف الأدلة لأن العلم كالأصل للعلم بالمدلول ، فلا يصح أن يولد العلم . وليس كذلك الحال فيما بيناه ، لأنه ان كان الذى يولد المعارف فى المنتبه هو تذكره للنظر ولما كان عليه من قبل ، فيجب أن يولد . وذلك لأن الشبهة لا تغير حاله فى الضروريات ، وهذا الذكر من العلوم الضرورية . وانما صح فيها أن تغير حال الناظر ، لأنه انما ينظر فى الأدلة وكيفية تعلقها بالمدلول ، وحاله يختلف فى ذلك عند ورود بعض الشبه عليه . فأما حال المنتبه ، فاذا لم يتغير فى الوجه الذى ذكرناه ، فكيف يجوز أن تمنع الشبهة من توليده ؟ وهل هذا القول الا بمنزلة من جعل السبب غير مولد لأمور لا تعلق لها به البتة ؟ وبعد ، فلو كانت العلوم التى يفعلها المنتبه تتولد عن الذكر الذى وصفه السائل ، وذلك الذكر هو من العلوم الضرورية ، وجب كون هذا العلم ضروريا . لأن المسبب يجب أن يكون من فعل فاعل السبب ، فاذا كان السبب قبله سبحانه ، فكذلك المسبب .

فان قيل : وهل الغرض الا ما ذكرتموه ؟ لأنا قصدنا بذلك أن نبين أن هذه المعارف يجب أن تكون ضرورية وأن لا تدخل تحت التكليف فكيف يقدح فيما أوردناه بهذا الوجه ؟ .

قيل له : ان هذه العلوم لو كانت من فعله تعالى ، لصح أن يفعلها فى المنتبه من رقدته من غير حصول هذا الذكر ٠ لأنه تعالى يصح أن يفعل مثل ما نفعله متولدا على جهـــة الابتداء ، ولــو صح ذلك ، لجاز فى المنتبه من نومه أن يعلم ما كان يعلمه من قبل ، وان لم يتذكر شيئا من أحواله ، وهذا محال ٠

فان قال : ان ذلك انما يستحيل ، لأن تلك العلوم كالمفرع عليـــه ٠

قيل له : لو كان كذلك ، لوجب فى الابتداء أن لا تحصل له هذه العلوم الا مع العلم بأحوال له سابقة ٠٠ فاذا بطل ذلك ، بطل ما ذكرته ٠

فان قال : انى أجوز ذلك ، لكنه بخلاف العادة ٠

قيل له : فيجب أن تجوز ، فى غير هذا الوقت وفى غير هذا المكان ، أن تكون العادة فى العقلاء منهم جارية على أن المنتبــه منهم ، بعد النظر الطويل وحصول المعرفة له بالتوحيد والشرائع ، يعلم ما كان عالما به من قبل وان لم يتذكر أحواله ، وقد علمنا أن ذلك فاسد ٠

فان قيل : انما يفسد ذلك من حيث لا يجوز فى الكامل العقل أن يسهو عن الأمور العظيمة التى تقدمت منه ، ولولا ذلك ، لصح ما ذكرتم ٠

قيل له : فاذا كان هذا الذكر يجب حصوله لهذا المعنى ، فمن أين أنه المولد لهذه العلوم ؟ وهلا قلتم : انها واقعة على جهة

الابتداء ، وان كانت لا تقع الا وحال العلم هذه؟ومتى جاز ذلك ، فقد بطل كونه سببا . واذا بطل ذلك ، صح ما قلناه من أنه من فعل العبد . على أنه ان صح أن يكون من فعله تعالى ، وان كان لابد من أن يفعلها والحال هذه ، فما الذى يمنع من أن يكون من فعل العبد ، وان كان لابد من أن لابد من أن يختاره ، والحال هذه . وقد علم أن من حق القادر أن يجوز أن لا يفعل مقدوره ، شاهدا كان أو غائبا . فان كان ما ذكرتموه يقدح فى قدرة العبد عليه ، فيجب كونه قادحا فى أن ذلك من فعله تعالى ، وهذا ظاهر السقوط .

وقد استدل شيخنا أبو على ، رحمه الله ، أن العلم لايولد العلم ، بأدلة ذكرها . وأظن أنا قد ذكرنا فى ذلك طرفا ، ونحن نذكر الآن بعضه . فمما يدل على ذلك ، أنه لو ولد بعض العلوم بعضا ، لوجب أن لا يكون بعضه بأن يولد أولى من بعض ، لاشتراك الكل فى الوجه الذى عليه يولد ، لأنه مما لا تتغير حاله فى كيفية تعلقه ولا فى ايجابه لسكون النفس . ولو كان كذلك ، لوجب أن يكون العالم بأشياء يتزايد علمه وان لم ينظر البتة فى الأدلة ، ولوجب أيضا أن يكون العلم بالدليل فى توليد العلم بالمدلول يغنى عن النظر . وفى علمنا بأن العالم بالأدلة لا يستغنى عن النظر فيها لكى يعلم المدلول ، دلالة على فساد هذا القول . على أنه لو ولد بعضها بعضا ، لم يخل من أن يولد العلم بما يماثله أو يولد معا يخالفه ، ولو ولد ما يماثله ، لوجب أن يولد فى حالة واحدة ما لا نهاية له . لأنه لا يجوز أن يقال فيه : انه يولد فى الثانى ، كما

نقوله فى النظر والاعتماد ، لأن فيهما علة تقتضى تأخير ما يولدانه عنهما ، وليس كذلك لو ولد مثله ، فكان يجب أن يولده فى الحال، ثم كذلك كل جزء منه ، فيؤدي الى ما لا نهاية له ، وقد علمنا أن ذلك محال • ولو ولد ما يخالفه مما يجوز أن يجتمع معه ، لوجب فيه مثل هذا الوجه ، لأنه كان يجب أن يولده فى الحال ، ثم المولد يولد ما يخالفه فى الحال، فيؤدى الى ما لا نهاية ، على ما قدمناه • وان ولد ما يخالفه مما لا يجوز أن يجتمع معه ، فقد كان يجب فيمن يزداد علمه أن ينقص من علومه المتقدمة ، مثل الذى زاد • وقد علمنا أن الحال بخلاف ذلك فى العقلاء الذين يكتسبون العلم وتتزايد علومهم : فاذا بطل ذلك ثبت أن العلم لا يولـــد العلم البتة ، وأن المنتبه من رقدته انما يختار مثل ما كان علمه ، للوجه الذى بيناه من قبل •

فان قيل : هلا قلتم انه عند الانتبـــاه من النوم يفعل النظر فتتولد عنه العلوم التى تحصل له ، كما كان فى الأول ؟ •

قيل لم : قد بينا فساد ذلك بأنه كان يجب أن يجد ذلك من نفسه ، لأن الفكر الطويل مما لا يخفى على النفس تأثيره • وقد علمنا أن حال المنتبه مباينة لذلك ، وكان يجب أن يمتد وقت نظره حتى يحصل عالما بكل ما كان من قبل عالما به • لأن النظر فيما يتصل بالتوحيد والعدل والشرائع ، لابد من أن يترتب بعضه على بعض ، فيجب لذلك أن يمتد وقت حصوله • وفى بطلان ذلك ، دلالة على أنـــه يختار العلوم التى ذكرناها •

فان قيل : كيف يختارها فى حال الانتباه ، وهو غير متصور للمعلوم مفصلا ؟ ٠

قيل له : قد بينا أن ذلك ليس من شرط اختياره للعلم ، وانما يجب أن يعلم سببه أو الطريقة التى عندها يختار ، فأما تصور المعلوم ، فمما لا حاجة به اليه فى اختيار العلوم ٠

فان قيل : كيف تجرى حاله ، فيما يختـــار من العلوم عند الانتباه من النوم ، على طريقة واحدة ؟ وهلا اختلفت أحواله ان كانت من فعله ؟ ٠

قيل له : انما يجب أن تتفق أحواله من حيث تتفق فى الوجه الذى يدعوه الى اختيار العلوم ، كما تتفق أحوال القادر منا فيما يختاره من اجتلاب المنفعة اذا اتفقت أحواله فى الدواعى اليه ٠

فان قيل : فيجب على ما ذكرتم أن يكون المنتبه من نومه يفعل العلوم فى الثانى من حال انتباهه دون الأول ، لأن من حق الداعى أن يتقدم الفعل ٠ والحال بخلاف ذلك ، لأنه كما ينتبه من نومه، يعلم ما كان عالما به من قبل،فيجب أن تكون هذه العلوم ضرورية٠

قيل له : ان ضبط الأوقات على التفصيل مما لا يصح من العبد، فكيف يمكن أن يقال : انه اختار ذلك فى أول الحال دون ثانية أو ثالثة ، حتى يحصل ذلك قدحا فيما قلناه بالدليل ؟ وبعد ، فغير ممتنع فى الدواعى الظاهرة أن تكون فى حال الفعل ، وانما يمتنع ذلك فيما يحتاج القادر فيه الى التفكر فى أحوالها ليعلم تعلقهـــا بما هى دواع فيه ٠ ألا ترى أن الواحد منا لا يدعوه ما فى الكتاب

من البعث على الطاعة والخير الى الفعل فى الابتداء ، الا مع الذكر والاستدلال ؟ فأما اذا تدبر وعرف ، فان ذلك يدعوه الى الفعل فى الحال ، فما الذى يمنع من أن يفعل المنتبه من نومه العلوم فى الحال لما هو عليه من الصفات التى قدمناها فى الوقت ؟ فأمـــا الشيخ أبو على ، رحمه الله ، فانه يقول فيمن نظر : وقد تدبر ، فعرف ما يلزمه أن يفعل المعارف حالا بعد حال على جهة الابتداء ، وان كان فى الأول فعلها عن النظر ، لأنه بعدما عرف يحصل فاعلا للمعرفة بما هو عارف به ، والاعتقاد على هذا الوجه يكون علما من حيث وقع من العالم بذلك المعلوم ، كما أن ما يفعله تعـــالى من العلوم الضرورية يكون علوما من حيث فعلها وهو عالم بمعلومها . وكذلك يجب على مذهب من يقول فى العلوم أجمع : انها لاتبقى ، فيكون الواجب على العاقل ، اذا كان قد أدى ما ألزمه من العلم ، أن يفعل العلم حالا بعد حال ، ما لم يغيره السهو عن الأدلة ويصير ما يختاره من الاعتقاد علما لهذه الطريقة . وقد بينا ، من قبل أن هذا أخذ الوجه التى لها يكون الاعتقاد علما ، فلا طائل فى اعادته . والذى اخترناه فيما يفعله من العلوم على هذا الوجه ، أنه انما يفعله لتذكر الدلالة لا لأنه عـــالم بالمعلوم . وذلك لأن تذكره للدلالة يحصل فى كل حال يوجد فيها العلم من قبله ، فبأن يجعل ذلك وجها لكون الاعتقاد الواقع منه علما أولى ، لأن كونه عالما بالمعلوم يتقدم ما يفعله من العلم . واذا أمكن أن يجعل الوجه الذى له يقع الفعل على بعض الوجوه ما يقارنه ، لم يجز أن يجعل ما يتقدمه . وانما نقول فى النظر : انه يكون وجها لكون الاعتقاد

علما وان تقدم ، لأنه لا يصح فيه أن بجامع ذلك الاعتقاد ٠ وانما قلنا فى الارادة التى بها يصير الخبر خبرا أنها تتقدم سائر حروفه وتصحب الحرف الأول ، لأنه لا يمكن فيها غير ذلك ٠

ولهذا نقول : انها لا يجوز أن تتقدم جملة حروف الخبر لما أمكن خلاف ذلك فيها ٠ وقلنا فى الارادة التى بها يصير الجزء الواحد من الفعل على بعض الوجوه أنها يجب أن تقارنه ، لأنه يمكن ذلك فيها ٠ فهذه طريقة مستمرة توجب أن الذى قلناه فى هذا الباب أولى ٠ فاذا ثبت فى العلوم أنها لا تبقى ، فيجب أن يكون الوجه الذى له يختارها المكلف حالا بعد حال بذكر النظر على الوجه الذى بيناه فى المنتبه من نومه ، حتى لا تنفصل حالهما فى هذا الوجه ، وانما صح فى القديم ، تعالى ، أن نقول فيما يفعله من الاعتقادات فينا : انها علوم من حيث فعلها وهو عالم بالمعتقد ، لأن كونه كذلك حاصل فى وقت ما يفعل فينا العلوم ، لا أنه متقدم ، وذلك لا ينافى العالم منا لو كانت علومه المكتسبة لا تبقى ٠

فقد صح ، ، بهذه الجملة التى أوردناها ، أن سائر العلوم التى كلفها المرء مما يمكنه أن يفعلها ، ويصح وقوعها منه على الوجه الذى يلزم ويحسن ، فاذا صح ذلك ، بطل قول أصحاب المعارف والالهام ، ومن يقول بوقوع المعرفة طبعا ، ومن يمنع من تكليف ذلك لغير هذه الوجوه وصح أن المعارف فى أنها لا تدخل فى باب التكليف كسائر الأفعال التى يعترف القوم بذلك فيها ٠

فكما يحسن منه تعالى أن يكلف العبد أفعال الجوارح من الشرائع وغيرها،والارادات النيات،فكذلك غير ممتنع أن يكلفه ما ذكرناه من المعارف ويجب أن يكون الطاعن فى أحدها ، كالطاعن فى الآخر ، اذا ثبت من حالهما أنهما يتفقان فى صحة وقوعهما من المكلف على الوجه الذى كلفهما عليه » (١) .

---

١ ــ النظر والمعارف ص ٢٠٩ ــ ٢٦١ .

٢ ـ عبد القاهر بن طاهر البغدادى (م ٤٢٩ هـ)

حد العلم وحقيقته :

اختلفوا فى حد العلم وحقيقته : فمن اصحابنا من قال العلم صفة يصير الحى بها عالما خلاف قول من اجـــاز وجود العلم فى الاموات والجمادات كما ذهب اليه الصالحى والكرامية وخـــلاف قول القدرية فى دعواها ان ألله عالم بلا علم وخلاف قول من يزعم ان العلم وكل موجد اجسام لاصفات . ومن اصحابنا من قال ان العلم صفة تصح بها من الحى القادر احكام الفعل واتقانه . وفائدة هذا القول الحد ابطال قول القدرية فى دعواها ان كثيرا من الافعال المحكمة المتقنة يقع ممن لا علم له بها على سبيل التولد . واختلفت القدريـــة فى حـــد العلم : فزعم الكعبى انه اعتقاد الشىء على ما هو به وزعم الجبائى أنه اعتقاد الشىء على مـــا هو بـــه من ضرورة أو دلالة وزعم ابنه ابو هاشم انه اعتقاد الشىء على ما هو به مع سكون النفس اليه . وهذه الحدود الثلثة منتقضة بالعلم باستحالة المحالات فان العلم بها ليس هو علما بشىء لان المحـــال ليس بشىء ومع ذلك يتعلق العلم بكون المحال محالا وان كان ليس بشىء بالاتفاق لان المعدوم عندهم انما يكون شيئا اذا كان جائز الوجود مثل الجوهر والعرض فاما ما يستحيل وجوده فلا يكون شيئا مثل الزوجة والاولاد والشريك لله تعالى . وقيل لهم ايضا لو كان العلم اعتقادا على وجه مخصوص لوجب ان يكون كل عالم معتقدا والله سبحانه وتعالى عالم وليس بمعتقد فبطل تحديد العلم

بالاعتقاد • وزعم النظام ان العلم حركة من حركـــــات القلب والارادة عنده من حركات القلب ايضا • فقد خلط العلم بالارادة مع اختلاف جنسهما مع اختلافهما فى الجنس والوصف •

اثبات العلم والحقايق :

والخلاف فى هذه المسئلة مع السوفسطائية • وهم فرق :

فرقة زعمت انــه لا حقيقـــــة لشىء ولا علم بشىء وهؤلاء معاندون وينبغى ان يعاملو بالضرب والتأديب واخذالأموال منهم فاذا اشتكوا من الم الضرب وطالبوا اموالهم قيل لهم ان لم يكن لكم ولا لما بكم من الألم حقيقة فما هذا الضجر وان لم يكن مال فلا معنى لطلبه لأموالكم حقيقة لما تشتكون من الألم فما هذا الضجر ولم تطلبون ما لا حقيقة له ؟ وقيل لهم هل لنفى الحقايق حقيقة ؟ فان قالوا نعم أثبتوا بعض الحقايق وان قالوا لا قيل لهم اذا لم يكن لنفى الحقائق حقيقة ولم يصح نفيها فقد صح ثبوتها وقيل لهم هل تعلمون انه لا علم فان قالوا نعم فقد اثبتوا علما وعالمـــــا ومعلوما وان قالوا لانعلم انه لا علم قيل لم حكمتم بان لا علم وانتم لا تعلمون انه لا علم •

والفرقة الثانية منهم اهل شك قالوا لا نعلم هل للاشـــــياء والعلوم حقايق أم لا حقايق • وهؤلاء ان شكوا فى وجود انفسهم لحقوا بالفرقة الاولى منهم وان علموا وجود انفسهم فقد اثبتوا بعض الحقايق •

والفرقة الثالثة منهم قالوا للاشياء حقايق تابعة للاعتقادات

وزعمواان كل من اعتقد شيئا فمعتقده على ما اعتقده وزعموا ان الاعتقادات كلها صحيحة وهؤلاء يلزمهم ان يكون العالم قديما محدثا لأن قوما اعتقدوا حدوثه وآخرين اعتقدوا قدمه ويلزمهم ان يكون قولهم باطلا لاعتقادنا بطلان قولهم ان كانت الاعتقادات كلها صحيحة بزعمهم . ويسئلون عن اعتقاد المعاندين من السوفسطائية فان زعموا ان اعتقادهم لنفى الحقايق اعتقاد صحيح لحقوا بهم وان ابطلوا اعتقادهم نقضوا قولهم بتصحيح الاعتقادات كلها .

العلوم معان قائمة بالعلماء :

والخلاف فى هذه المسئلة مع نفاة الاعراض من الدهرية ومع الاصم من جملة القدرية فانه وافق نفاة الاعراض فى نفى الاعراض . وهؤلاء كلهم ينفون العلم ويثبتون كل عالم بلا علم وكل متحرك ومتلون متحركا ومتلونا بلا حركة ولالون . ودليلنا عليهم انا وجدنا العالم منا عالما مرة وغير عالم مرة ولا يجوز ان يكون عالما بنفسه لوجود نفسه فى احوال لا يكون فيها عالما فوجب لذلك ان يكون انما صار عالما لمعنى سواه وذلك المعنى هو المراد بقولنا علم فمن اثبته ونازعنا فى اسمه فالخلاف معه فى العبارة . فبهذا الدليل اثبتنا ساير الاعراض .

اقسام العلوم واسمائها :

العلوم عندنا قسمان : احدهما علم الله تعالى وهو علم قديم ليس بضرورى ولا مكتسب ولا واقع عن حس ولا عن فكر ونظر وهو مع ذلك محيط بجميع المعلومات على التفصيل والله عالم بكل

ما كان وكل ما يكون وكل ما لايكون أن لو كان كيف كان يكون بعلم واحد ازلى غير حادث · والقسم الثانى من قسمى العلوم علوم الناس وساير الحيوانات وهى ضربـــان : ضرورى ومكتسب · والفرق بينهما من جهـــة قدرة العـــالم على علمـه المكتسب واستدلاله عليه ووقوع الضرورى فيه من غير استدلال منـــه ولا قدرة له عليه ·

والعلم الضرورى قسمان : احدهما علم بديهى والثانى علم حسى · والبديهى قسمان : احدهما علم بديهى فى الاثبات كعلم العالم منا بوجود نفسه وبما يجد فى نفسه من ألم ولذة وجـوع وعطش وحر وبرد وغمم وفرح ونحو ذلك · والثانى عم بديهى فى النفى كعلم العالم منا باستحالة المحالات وذلك كعلمه بأن شيئا واحدا لا يكون قديما ومحدثا وان الشخص لايكون حيا وميتا فى حال واحدة وان العالم بالشىء لا يكون جاهلا به من الوجه الذى علمه فى حال واحدة ·

واما العلوم الحسية فمدركة من جهة الحواس الخمس كما نبينها بعد هذا · والعلوم النظرية نوعان : عقلى وشرعى · وكل واحد منهما مكتسب للعالم به واقع له باستدلال منه عليه وبعضها اجلى من بعض كما نثبته بعد هذا ان شان الله تعالى ·

اقسام الحواس وفوائدها :

الحواس عند اصحابنا وأكثر العقلاء خمس يدرك بها العلوم الحسية · اولاها حاسة البصر ويدرك بها الاجسام والالوان وحسن التركيب فى الصور ويجوز عندنا ادراك كل موجود بها خـــلاف

قول من قال من المعتزلة انه لا يدرك بها الا الاجسام والالوان كما ذهب اليه ابو هاشم ابن الجبائى (و) خلاف قول الجبائى انـــه لا يدرك بها الا الاجسام والالوان والاكوان وخلاف قول من زعم من الفلاسفة ان البصر لا يدرك به شىء غير اللون ٠ والحاســـة الثانية حاسة السمع ويدرك بها الكلام والاصوات كلها ٠ والثالثة حاسة الذوق ويدرك بها الطعوم ٠ والرابعة حاسة الشم ويدرك بها الروايح ٠ والخامسة حاسةاللمس ويدرك بها الجسم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة ٠ وادعى وزعم قوم ان الذوق من جملة حاسة اللمس ٠ وزاد النظام حاسة اخرى يدرك بها لذة النكاح وقوله فى هذا كقول من يدعى حاسة سابعة يدرك بها الم الضرب والجراح وكلا القولين فاسد ٠

واختلف اصحابنا فى الفاضل من العلوم الحسية والنظرية : فقدم ابو العباس القلانسى العلوم النظرية على الحسية وقدم ابو الحسن الاشعرى العلوم الحسية على العلوم النظرية لانها اصول لها ٠ واختلفوا فى الفاضل من حاستى السمع والبصر : فزعمت الفلاسفة ان السمع افضل من البصر لانه يدرك بالسمع من الجهات الست وفى الضوء والظلمة ولا يدرك بالبصر عندهم الا من جهة المقابلة وبواسطة من ضياء شعاع ٠ وقال أكثر المتكلمين بتفضيل البصر على السمع لان السمع لايدرك به الا الصــوت والكـــلام والبصر يدرك به الاجسام والالوان والهيئات كلها ٠ ويجوز عندنا ادراك جميع الموجودات بالبصر واجاز اصحابنا الادراك بالبصر من الجهات الست كما نثبته بعد هذا ان شاء الله تعالى ٠

اثبات العلوم النظرية :

والخلاف فى هذه المسئلة مع السمنية الذين زعموا انه لا يعلم شىء الا من طريق الحواس الخمس وابطلوا العلوم النظرية وزعموا ان المذاهب كلها باطلة • ويلزمهم على هذا القول ابطال مذهبهم لان القول بابطال المذهب مذهب • وقلنا لهم بماذا عرفتم صحة مذهبكم فان قالوا بالنظر والاستدلال لزمهم اثبات النظر والاستدلال طريقا الى العلم بصحة شىء ما وهذا خلاف قولهم وان قالوا بالحس قيل لهم ان العلوم بالحس يشترك فى معرفته أهل الحواس السليمة فما بالنا لا نعرف صحة قولكم بحواسنا فان قالوا انكم قد عرفتم صحة قولنا بالحس ولكنكم جحدتم ما عرفتموه لم ينفصلوا لم يتفصوا ممن عكس عليهم هذه الدعوى وقال لهم بل انتم عارفون بصحة قول مخالفيكم وفساد قولكم بالضرورة الحسية لكنكم جحدتم ما عرفتموه حسا واذا تعارض القولان بطلا وصح ان الطريق الى العلم بصحة الاديان انما هو النظر والاستدلال •

اثبات الخبر المتواتر طايقا الى العلم :

والخلاف فى هذه المسئلة من وجهين : احدهما مع البراهمة والسمنية فى انكارهما وقوع العلم من جهة الاخبار المتواترة ويكذبهم فى ذلك علمهم بالبلدان التى لم يدخلوها والأمم والملوك الماضية وبظهور المدعين للنبوات ومع النتظامية حيث قالوا يجوز ان يجتمع الأمة على الخطاء فان الأخبار المتواترة لا حجة فيها لانها يجوز أن يكون وقوعها كذبا فطعنوا فى الصحابة وابطلوا القياس

فى الشريعة فانهم وان نازعوا فى صدقهم عالمون بظهورهم وظهور دعاويهم وعلمهم بذلك كله ضرورى لاشك لهم فيه ولا طريق لهم اليه الا من جهة الخبر المتواتر الذى لا يصح التواطىء عليـــه • والخلاف الثانى مع قوم أثبتوا وقوع العلم من جهة التواتر لكنهم زعموا ان العلم الواقع عنه يكون مكتسبا لا ضروريـــا • ودليل كونه ضروريا امتناع وقوع الشك فى المعلوم به كما يمتنع ذلك فى المعلوم بالحواس والبدائه •

اقسام الاخبار :

والاخبار عندنا على ثلاثة أقسام : تواتر وآحاد ومتوســـط بنيهما مستفيض جار مجرى التواتر فى بعض احكامه • فالمتواتر هو الذى يستحيل التواطىء على وضعه وهو موجب للعلم الضرورى بصحة مخبره ، وأخبار الآحاد متى صح اسنادها وكانت متونهـــا غير مستحيلة فى العقل كانت موجبة للعمل بها دون العلم وكانت بمنزلة شهادة العدول عند الحاكم يلزمه الحكم بها فى الظاهر وان لم يعلم صدقهم فى الشهادة • واما المتوسط بين التواتر والآحاد فانه شارك التواتر فى ايجابه للعلم والواقع عن التواتر والآحاد العلم الواقع عنه يكون مكتسبا والعلم الواقع عن التواتر ضرورى غير مكتسب • وهذا النوع المستفيض المتوسط بين التواتر والآحاد على أقسام : احدها خبر من دلت المعجزة على صدقه كأخبار الانبياء عليهم السلام • والثانى خبر من اخبر عن صدقه صاحب معجزة • والثالث خبر رواه فى الاصل قوم ثقات ثم انتشر بعدهم رواته فى

الاعصار حتى بلغوا حد التواتر وانكانوا فى العصر الأول محصورين ومن هذا الجنس آخبار الرؤية كالأخبار فى الرؤية والشفاعة والحوض والميزان والرجم والمسح على الخفين وعذاب القبر ونحوه. والقسم الرابع منه خبر من أخبار الآحاد فى الأحكام الشرعية كل عصر قد اجمعت الامة على الحكم به كالخبر فى ان لاوصية لوارث وفى ان لا ينكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وفى ان السارق لما دون النصاب ومن غير حرز لا يقطع . ولا اعتبار فى مثل هذا بخلاف أهل الاهواء من الروافض والقدرية والخوارج والجهمية والنجارية لأن أهل الاهواء لا اعتبار بخلافهم فى احكام الفقه وان اعتبرنا خلافهم فى ابواب علم الكلام وكل انواع هذا المستفيض موجب للعمل والعلم المكتسب .

واعلموا اسعدكم الله ان الخبر فى اصله منقسم الى صدق وكذب . والصدق منه واقع على وفق مخبره والكذب ما كان بخلاف مخبره . وليس فى الأخبار ما هو صدق كذب معا الا خبر واحد وهو اخبار من لم يكذب قط عن نفسه بانه كاذب وان هذا الخبر كذب منه والكاذب اذا خبر عن نفسه بانه كذب كان صادقا فصار هذا الخبر الواحد صدقا وكذبا وفاعله واحد . وفيه دليل على ابطال قول الثنوية ان فاعل الصدق لا يجوز ان يكون فاعلا للكذب .

اقسام العلوم النظرية :

العلوم النظرية على اربعة أقسام : احدها استدلال بالعقل من جهة القياس والنظر. الثانى معلوم من جهة التجارب والعادات.

والثالث معلوم من جهة الشرع · والرابع معلوم من جهة الالهام فى بعض الناس أو بعض الحيوانات دون بعض · فامـــا المعلوم بالنظر والاستدلال من جهة العقول فكالعلم بحدوث العالم وقدم صانعه وتوحيده وصفاته وعدله وحكمته وجواز ورود التكليف منه على عباده وصحة نبوة رسله بالاستدلال عليهـــا بمعجزاتهم ونحو ذلك من المعارف العقلية النظرية · واما المعلوم بالتجـارب والرياضات فكعلم الطب فى الادوية والمعالجـــات وكذلك العلم بالحرف والصناعات وقد يقع فى هذا النوع مايستدرك يستدل بالقياس على المعتاد غير ان اصولها مأخوذة عن التجارب والعادات· واما المعلوم بالشرع فكالعلم بالحلال والحرام والواجب والمسنون والمكروه وسائر احكام الفقه ·

وانما اضيف العلوم الشرعية الى النظر لان صحة الشريعـة مبنية على صحة النبوة وصحة النبوة معلومـــة من طريق النظر والاستدلال ولو كانت معلومة بالضرورة من حس أو بديهة لمـــا اختلف فيها أهل الحواس والبديهة ولما صار المخالف فيها معاندا كالسوفسطائية المنكرة للمحسوسات · وأما المعلوم بالالهـام على التخصيص فكالعلم بذوق الشعر واوزان ابياته فى بحوره وقد يعلم هذا الوزن اعرابى بوال على عقبيه ويذهب عن معرفته حكيم يعرف قوانين اكثر العلوم النظرية وقد احتال أهل العروض فى استنباط اصول عرفوا بها اوزان بحور الشعر غير ان الشعر قد طبع على ذوق من لم يعرف العروض ولا القياس فى بابه وماذاك الا تخصيص من الله تعالى له به · وكذلك العلم بصناعة الالحان

غير مستنبط بالقياس ولا مدرك بالضرورة التى يشترك فيهـــا العقلاء ولكنها من الخصائص التى يعلمها قوم دون قوم • وكل علم نظرى يجوز عندنا ان يجعل الله ضروريا فينا على قلب هذه العادة كما خلق فى آدم عليه السلام علوما ضرورية عرف بهـــا الاسماء من غير استدلال منه عليها ولا قراءة منه لها فى كتاب ، كذلك القول فى سائر العلوم النظرية عندنـــا وامـــا المعلوم بالضرورة فمن اصحابنا من قال يجوز ان يعلمها كلهـــا بالنظر والاستدلال ومنهم من قال ما علمناه منها بالحواس الخمس فجائز استدراكه بالاستدلال عليه عند غيبته عن الحس وما علمنـــاه بالبديهة فلا يصح الاستدلال عليه لان البدائه مقدمات الاستدلال فلا بد من حصولها فى المستدل قبل استدلاله • هذا قول اصحابنا وزعم النظام واتباعه من القدرية ان المعلوم بالقياس والنظر لا يجوز ان يصير معلوما بالضرورة وما كان معلوما بحس لايجوز ان يصير معلوما من جهة النظر والخبر ، فلزمه على هذا القول ان يكون المعرفة بالله عز وجل فى الآخرة نظرية استدلالية غير ضرورية وان تكون الجنة دار استدلال ونظر وان يكون لأعتراض السيئة فيها على أهل النظر مجال وان يكونوا مكلفين ابدا وان يستحقوا على اداء ما كلفوا فيها ثوابا فى دار غيرها • وقيل له فى المعلوم بالحواس ألسنا نعلم البلدان التى لم ندخلها بالتواتر وان كانت معلومة للذين أخبروا عنها بالعيان ؟ وكذلك كل جسم يعلمه من رآه عيانا ويعلمه الأعمى بلمس أو بتواتر الخبر عنه • فاجاب عن هذا بان المخبرين عما عاينوه قد اتصل بعيونهماجزاء من محسوساتهم فعلموا المحسوس باللمس ثم لما اخبروا غيرهم

بما عاينوه انفصلت من الاجزاء التى اتصلت بعيونهم وارواحهم بعضها فاتصلت بارواح السامعين لأخبارهم فعلمه السامعون منهم باللمس ايضا وكذلك القول فى السامع • فقيل له على هـــذا يلزمك اذا سمع أهل الجنة بالخبر عن أهل النار وماهم فيه من الصديد والزقوم ان يكون اجزاء من أهل النـــار واجزاء من زقومهم وصديدهم قد انفصلت واتصلت بابدان أهل الجنة في الجنة واذا سمع أهل النار بالخبر عن أهل الجنة ونعيمهم ان يكون اجزاء من أهل الجنة قد انفصلت عنهم واتصلت بابدان آهل النار فيكون بعض ابدان آهل الجنة فى النار وبعض ابدان أهل النار فى الجنة وهذا قول يليق بقائله وكفاه به خزيا •

مأخذ العلوم الشرعية :

الاحكام الشرعية مأخوذة من أربعة أصول وهى الكتـــاب والسنة والاجماع والقياس •

فالكتاب هو القرآن الذى لا يأتيه الباطل من بين يديـــه ولا من خلفه وفيه عام وخاص ومجمل ومفسر ومطلق ومقيـــد وأمر ونهى وخبر واستخبار وناسخ ومنسوخ وصريح وكنايـة وفيه ايضا دليل الخطاب ومفهومه وكل هذا الوجوه منه أدلة على مراتبها وان كان بعضها فى الاستدلال به على مدلوله اجلى من بعض • وما غمض منه وجه دلالته على الضعيف فى نظره يعلمه المستنبط الموفق لقول الله عز وجل لعلمه الذين يستنبطونـــه منهم •

واما السنة التى يؤخذ عنها احكام الشريعة فهى المنقولة عن النبى صلى الله عليه وسلم اما بتواتر يوجب العلم الضرورى كنقل اعداد الركعات واركان الصلوة ونحوها ، واما بخبر مستفيض يوقع العلم المكتسب كنقلهم نصب الزكوات واركان الحج ، واما برواية آحاد توجب روايتهم العمل دون العلم . ووجوه دلائل السنة على احكام كوجوه دلائل القرآن من عام وخاص ومجمل ومفسر وصريح وكناية وناسخ ومنسوخ ودليل خطاب ومفهومه وأمر ونهى وخبر ونحوها .

واما الاجماع المعتبر فى الحكم الشرعى فمقصور على اجماع أهل عصر من اعصار هذه الامة على حكم شرعى فانها لا تجتمع على ضلالة .

واما القياس فى الشرعيات فانما يستدرك به معرفة حكم الشىء الذى ليس فيه نص ولا اجماع على حكمه . وهذا النوع من القياس على اقسام : احدها قياس جلى . وهو الذى يكون فرعه أولى بحكمه من أصله كتحريم ضرب الأبوين لقياسه على ما حرم الله عز وجل من قول الولد لهما أف .

والثانى قياس فى معرفة الأصل المقيس عليه من كل وجه كقياس العبد على الامة فى تنصيف الحد لتساويهمـــا فى الرق وقياس الامة على العبد فى التقوم على أحد الشريكين اذا اعتق نصيبه منه وهو موسر وكما حرم الله عز وجل البيع فى وقت

النداء للجمعة ثم قسنا عليه عقد الاجارة وسائر العقود فى ذلك الوقت وليس الاصل فى هذه الاحكام بأكثرهما شبها ٠

والقسم الثالث من القياس الشرعى قياس شبه فى فرع بين أصلين متعلق بأكثرهما شبها وقياس خفى كالعلة فى فروع الربا اذا قيس فيه الفروع منها على الحنطة والشعير والتمر والملح والذهب والورق وهذه وجوه مدارك احكام الشريعة على أصول أهل السنة قياس علة من أصل واحد كالعلة فى الربا على اختلاف القائسين فى علة الربا ٠

وفى هذه الجملة خلاف من وجوه : احدها مع البراهمة فى انكارها شرائع الانبياء عليهم السلام ٠ والكلام يأتى عليهم فى باب اثبات النبوات ٠ والثانى مع الخوارج فى انكارها حجة الاجماع والسنن الشرعية وقد زعمت انه لا حجة فى شىء من أحكام الشريعة الا من القرآن ولذلك انكروا الرجم والمسح على الخفين لانهما ليسا فى القرآن وقطعوا السارق فى القليل والكثير لأن الأمر بقطع السارق فى القرآن مطلق ولم يقلبوا الرواية فى نصاب القطع ولا الرواية فى اعتبار الحرز فيه ٠ هذا قول أكثرهم وقد أجازت النجدات منهم الاجتهاد فى فروع الشريعة ٠ والخلاف الثالث مع الروافض الذين قالوا لا حجة اليوم فى القياس والسنة ولا فى شىء من القرآن لدعواهم وقوع التحريف فيه من الصحابة وقد زعموا ان الحجة انما هو قول الامام الذى ينتظرونه وهم قبل ظهوره فى التيه حيارى الى أن يستنفذهم

الامام الذى ينتظرونه اذا ظهر بزعمهم والخلاف الرابع مـــع النظامية من القدرية فى ابطالهم القياس الشرعى وابطالهم حجة الاجماع • وقد زعم النظام ان هذه الامة من عهد نبيها عليه السلام الى ان تقوم القيمة لو اجمعت على حكم شرعى جاز أن يكون اجماعها خطأ وضلالا • وزعم ايضا انه لا حجة فى الخبر المتواتر واجاز وقوعه كذبا وابطل القياس فى الأحكام الشرعى وطعن فى الصحابة الذين افتوا باجتهادهم فى فروع الشريعة • والطاعن فيهم مطعون فى دينه ونسبه • والخلاف الخامس مع نفاة العمل باخبار الاحاد من القدرية • والخلاف السادس مع من يزعم من أهل الظاهر ان لا حجة فى اجمـــــاع أهل عصر بعد الصحابة وانما الحجة فى اجماع الصحابـــة دون من بعدهم • والخلاف السابع مع من اعتبر حجة الاجماع اذا انعقد عن نص أو ظاهر من الكتاب أو السنة ولم ير الاجماع المنعقد عن القياس حجة • والخلاف الثامن مع نفاة القياس الشرعى من أهل الظاهر وقد استقصينا الرد على هؤلاء المخالفين فى هذه الوجوه فى كتبنا الموضوعة فى اصول الفقه •

شروط الاخبار الموجبة للعلم والعمل :

اما التواتر الموجب للعلم الضرورى فمن شروطه أن يكون رواته فى كل عصر من اعصاره على جهة يستحيل التواطىء منهم على الكذب • وان كان رواته فى بعض الاعصار قوما يصح على مثلهم التواطىء عليه لم يكن خبرهم موجبـــا للعلم الضرورى ولذلك لم يكن خبر اليهود والنصارى عن قتل عيسى وصلبه موجبا

للعلم و لاخبر المجوس عناعلامزردشت موجبا للعلم لان النصارى وان تواتر نقلهم فى الاعصار المتأخرة فانهم يعزون خبرهم الى أربعة زعموا انهم هم الذين كانوا مع المسيح فى الوقت الذى أقدم عليه اليهود بالقتل بزعمهم ٠ ولو كان اتباع المسيح عليه السلام فى ذلك الوقت عدد أهل التواتر لدفعوا عنه اليهود لاسيما وقد زعموا ان الذين قصدوه من اليهود كانوا ثلثين والتواطىء على هذا المقدار من العدد جائز والتواطى على ضعف هؤلاء جائز فضلا عنهم ٠ فاما نقلهم عن مشاهدة شخص مصلوب فهو صحيح وانما الكلام فى ذات المصلوب هل كان عيسى أو المشبه بـه فى الصورة وبعضهم يزعم ان الذى دل عليه من اصحابه هذا الذى القى عليه شبهه فقتل دونه ثم ان دعاويهم فى المسيح منافيـة لنقلهم قتله لان منهم من يزعم انه اله ومنهم من يزعم انه احد اقانيم الا له القديم وايهما كان بزعمهم وجب اسـتحالة حلول القتل به ٠ واما نقل المجوس اعلام زردشت فمنسوب الى كشتاسب انه اخبرهم بانه شاهد اعلام زردشت والخبر الراجع فى اصله الى واحد أو طائفة يجوز عليها التواطى لا يـكون موجبا للعلم الضرورى ٠ ومن شروط التواتر ايضا ان يكون ناقلوه فى العصر الأول قد نقلوه عن مشاهدة أو علم بما نقلوهضرورةكنقلهماخبار البلدانالتىشاهدوها ونقلهم اخبار الأمم الذينشاهدهاأهلالعصر الأول من المخبرين عنهم وكنقلهم الأخبار عن الزلازل فى الحر والبرد وسائر الاحداث فى الأزمنة الماضية ونحوها ٠

فأن تواتر النقل فى شىء وطريق العلم به الاستدلال والنظر وطريق الخطاء الشبهة فان ذلك التواتر لا يوجب علما فاما ان

تواتر الخبر فى شيء يعرف صحته بالنظر والاستدلال فانه لا يوجب العلم ولهذا لا يقع للدهرية وسائر الكفرة العلم بصدق اخبار المسلمين عن صحة دين الاسلام لان صحة الدين معلومة بالنظر والاستدلال دون الضرورة ولذلك أهل الكفر كل صنف منهم يتواتر نقلهم الخبر عن صحة اديانهم بشبه اعترضت لهم ولاسلافهم فيها ولا يقع من خبرهم علم ومتى وقع التواتر فى أصله عن شيء علمه الناقلون بالحس أو الضرورة وقع العلم بخبرهم على العادة المعتادة فيه ٠

واما اخبار الآحاد الموجبة للعمل دون العلم فلوجوب العمل بها شروط : احدها اتصال الاسناد فى قول الشافعى واصحابه لانهم لايرون الاستدلال بالمرسل صحيحا ورأى مالك مراسيل الصحابة حجة وأما أبو حنيفة رأى الاحتجاج بالمراسيل كلها عن الثقات صحيحا والشرط الثانى عدالة الرواة فان كان فى رواته مبتدع فى نحلته أو مجروح فى فعله أو مدلس فى روايته فلا حجة فى روايته ٠ والشرط الثالث ان يكون متن الخبر مما يجوز فى العقل كونه ٠ فان روى الراوى ما يحيله العقل ولم يحتمل تأويلا صحيحا فخبره مردود ولهذا رددنا خبر أبى مهزم عن يزيد بن ابى سفيان عن ابى هريرة ان الله تعالى اجرى فرسا ثم خلق نفسه من عرقه لان هذا يستحيل كونه مع
اجرى فرسا ثم خلق نفسه عن عرقه لان هذا يستحيل كونه مع
مردود عليه لاستحالة هذا فى العقول ٠ وان كان ماروواه الراوى الثقة يروع ظاهرة فى العقول ولكنه يحتمل تأويلا يوافق قضايا

العقول قبلنا روايته وتأولنا على موافقة العقول كما روى ان الله خلق آدم على صورته وتأويله انه خلقه حين خلقه على الصورة التى كان عليها فى الدنيا لئلا يتوهم متوهم انه لما أخرج من الجنة عوقب بتغيير صورته كما عوقبت الحية بتغيير صورتها عند اخراجها من الجنة · وكذلك ماروى ان الجبار يضع قدمه فى النار صحيح وتأويله محمول على الجبار المذكور فى قوله تعالى وخاب كل جبار عنيد من روائه جهنم ومثل هذا كثير قد اوردناه فى كتبنا · ومتى صح الخبر ولم يكن متنه مستحيلا فى العقل ولم يقم دلالة على نسخ حكمه وجب العمل به كما يجب على الحاكم الحكم بشهادة العدول اذا لم يعلم جرحهم مع امكان الخطاء أو الكذب على شهود والحكم جار على الظاهر ·

ما يعلم بالعقل وما لا يعلم الا بالشرع :

قال اصحابنا ان العقول تدل على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته الازلية وعلى جواز ارساله الرسل الى عباده وعلى جواز تكليفه عباده ماشاء · وفيها دلالة على صحة جواز حدوث كل ما يصح حدوثه وعلى استحالة كل ما يستحيل كونه · فاما وجوب الافعال وحظرها وتحريمها على العباد فلا يعرف الا من طريق الشرع فان اوجب الله عز وجل على عباده شيئا بخطابه اياهم بلا واسطة أو بارسال رسول اليهم وجب · وكذلك ان نهاهم عن شىء بلا واسطة أو على لسان رسول حرم عليهم · وقبل الخطاب والارسال لا يكون شىء واجبا ولا حراما على احد وكل عاقل فعل فعلا قبل ورود الشرع لا يستحق به ثوابا ولا عقابا فان استدل العاقل قبل ورود الشرع عليه على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته وعدله وحكمته فعرف

ذلك واعتقده كان موحدا مؤمنا ولم يكن بذلك مستحقا من الله تعالى ثوابا عليه فان انعم الله عليه بالجنة ونعيمها كان فضلا منه عليه ولو انه اعتقد قبل ورود الشرع عليه الكفر والضلال لكان كافرا ملحدا ولم يكن مستحقا للعقاب على ذلك فان عذبه الله عز وجل بالنار على التأييد فله ذلك وليس بعقاب وانما هو ابتداء من لايلام كايلام البهايم والاطفال فى الدنيا من غير استحقاق وذلك عدل من الله تعالى . ووجه هذا القول ان الثواب انما يكون على الطاعة والطاعة موافقة الأمر والعقارب انما يكون على المعصية والمعصية موافقة النهى ومخالفة الأمر . والمسئلة مصورة فى حالة لم يرد فيها أمر الله عز وجل ولا نهى على أحد من خلقه فاستحال الحكم فى تلك الحال بالثواب والعقاب على شيء من الأفعال هذا تقدير مذهب شيخنا ابى الحسن الأشعرى فى هذا الباب وبه قال مالك والشافعى والاوزاعى والثورى وأبو ثور واحمد بن حنبل وداود وأهل الظاهر والضرارية وقال قوم جملة افعال العقلاء فى العقل ثلثة أقسام : واجب ومحظور ومتوسط بينهما فما دل العقل على وجوبه لا يتغير ولا يتبدل كوجوب معرفة الله تعالى وتوحيده وصفاته ووجوب شكره على نعمه . وما دل العقل على حظر لا يتغير عن ذلك كتحريم الكفر وكفران نعم المنعم . واختلف هؤلاء فيما توسط بين هذين القسمين فمنهم من قال فيها بالحظر وبه قال عيسى ابن ابان وابن ابى هريرة ومنهم من قال فيه بالاباحة وهم اصحاب الرأى وقد قال ابو بكر بن داود فى كتابه كل ما لم يأمر الله تعالى به

فيكون لازما ولم ينه‌عنه فيكون حراما فهو مباح لا يأثم فاعله فى فعله و لايحرج فى تركه . وزعمت النجارية كلها وكذلك رواه بشر بن غياث عن ابى حنيفة وصاحبيه ابى يوسف ومحمد بن الحسن . وزعمت المعتزلة والبراهمة ان العقول طريق الى معرفة الواجب والمحظور وزعم أكثرهم ان القبيح فى العقل هو الضرر الضرب الذى ليس فيه نفع ولا هو مستحق وفيهم من ادعى معرفة وجوب شكر المنعم وقبح الضرب ليس فيه نفع ولا هو مستحق فى ضرورة العقل وبداهته واختلف هؤلاء فيما بينهم فى وجه‌تعليق الايجاب والحظر على العقول . فاما البراهمة فانهم اقروا بتوحيد الصانع وانكروا الرسل وزعموا ان فرض الله على عبادة المعرفة والاستدلال عليه ووجوب شكره وان قلب كل عاقل لا يخلو من خاطرين احدهما من قبل الله عز وجل ينبهه به على ما يوجبه عقله من معرفة الله تعالى ووجوب شـــكره ويدعوه الى النظر والاستدلال عليه بآياته ودلائله . والخاطر الثانى من قبـــل شيطان يصرفه به عن طاعة الخاطر الذى من قبل الله عز وجل . واثبتوا الخاطرين عرضين وقالوا انمـــا وقع التكليف بهذين الخاطرين لانه لو انفرد فيه احد الخاطرين دون الآخر صار ملجأ الى طاعة الخاطر الذى فيه ولا تكليف مع الألجاء . واما المعتزلة فانهم وافقوا البراهمة فى دعاء الخواطر الى النظر والاستدلال وفارقوهم فى اجازة بعث الرسل لغرض الدعوة واباحة ما حظره العقل كذبح البهائم وتسخيرهم وايلامهم لغرض ادعوه فيه . قال أبو هاشم ابن الجبائى لولا ورود الشرع بذبح البهائم وايلامها

لم يكن معلوما بالعقل جواز حسنه لاجل الغرض . ثــم اختلف المعتزلة فى صفة الخواطر الداعية فزعم النظام ان الخواطر اجسام محسوسة وان الله تعالى خلق خاطرى الطاعة والمعصــية فى قلب العاقل ودعاه بخاطر الطاعة الى الطاعة ليفعلها ودعا بخــاطر المعصية الى المعصية لا ليفعلها ولكن ليتم له الاختيار بين الخاطرين . فهذا القدرى الذى كان يكفر من يقول بان الله يخلق اعمال العباد خيرها وشرها قد صار الى القول بان الله عز وجل قد خلق الخاطر الداعى الى المعاصى وصار ايضا الى القول بانه دعا الى المعصيــة باحد الخاطرين ونها عنها بالخاطر الثانى فصار داعيا الى ماهو ناه عنه وناهيا عما هو داع اليه . وزعم ابو الهذيل ان الخواطر اعراض وان الخاطر الداعى الى النظر والاستدلال يورده الله تعالى على قلب العاقل يدعوه به الى طاعته ويحرك بــه دواعيه على الاستدلال عليه بتخويفه وترهيبه والخاطر الثانى من قبل الشيطان يصده به عن طاعة الخاطر الأول . ووافقه الجبائى وابنــه على وجود الخاطرين وانهما عرضان غير ان ابن الجبــائى زعم ان الخاطر الداعى الى النظر والاستدلال من قبل الله تعالى جار مجرى الأمر وهو قول خفى يلقيه الله تعالى فى قلب العاقل أو يرسل ملكا يلقى ذلك فى قلبه وكذلك الخاطر الذى يلقيه الشيطان قول خفى يخاطبه به وانكر قول أبيه وأبى الهذيل فى كون صفة الخاطر انه على معنى علم أو فكر . وقول ابن الجبائى فى هذا مثل قولنا فى المعنى لانه قد أقر بأن الايحاء من الله تعالى انما يكون بالقول الذى ليس من جنس الوساوس الا انا قلنا انه قول جلى مضاف الى الله

تعالى بلا واسطة أو الى رسول متوسط ، واضافه هو الى الله تعالى أو الى ملك ولكن لا ننكر ان يكون الرسول من الله الى عبده ملكا غير انا نوجب كونه مقرونا بمعجزة تدل على صدقه وقلنا لمن اشترط منهم فى جواز التكليف القاء خاطر من شيطان فى قلبه ان كان ذلك الشيطان غير مكلف فلم ذممتموه ولعنتموه وان كان مكلفا وجب أن يكون بدأ تكليفه بالقاء خاطرين في قلبه : احدهما من قبل الله تعالى والثاني من قبل شيطان سواه وكان الكلام فى تكليف الشيطان الثانى كالكلام فى تكليف الشيطان الأول حتى يتسلسل ذلك الى شياطين بلا نهاية أو يثبت مكلف بلا خاطر وفيه نقض اصولهم . وقلنا لأهل الحظر يلزمكم ان يكون اعتقاد الحظر محظورا وقلنا لأهل الاباحة يلزمكم اباحة اعقتاد الحظر ومن المحال ان يبيح الله تعالى اعتقاد حظر ما ليس بمحظور . وهذا مما لا انفصال لهم عنه .

شروط العلم والادراكات :

ليس لوجود العلم والرؤية والسمع والارادة والقدرة فى الشىء عندنا شرط غير وجود الحياة فى محله ويصح عندنا وجود الحياة فى الجوهر الواحد وكل ما صَح وجود الحياة فيه صح وجود العلم والقدرة والارادة والادراكات فيه . وانما اختلف اصحابنا فى كون الحياة شرطا فى وجود الكلام فيما ليس بحى فاشترطها الأشعرى فيه واجاز القلانسى وجود الكلام لما ليس بحى . واختلفت القدرية فى هذا واجاز الصالحى منهم وجود العلم والقدرة

والارادة والادركات فى الميت · واجازت الكرامية وجود العلم والارادة والادراكات فى الاموات فلا يأمنون على هذا الأصل أن يكون جدران وكل موات علماء سامعة مبصرة مريدة معتقدة لمذاهب غير انها لا تنطلق ولا تقدر على فعل ولم يجيزوا وجود القدرة الا فى حى واشترط أكثر المعتزلة فى وجود الحياة فى الشيء ان يكون ذابنية مخصوصة أقل اجزائها ثمانية أو ستة أو أكثر على حسب اختلافهم فى عدد اجزاء الجسم · وكذلك اشترطوا البنية فى كل ما يكون الحياة شرطا فى وجوده كالعلم والقدرة والارادة والادراك وزعموا ان الجملة الواحدة من الشاهد حى بحياة فى جزء منه وقد علم هؤلاء ان الشلل موت فى بعض الاعضاء فيلزمهم ان يكون من له عضو أشل ، حيا بحيوة فى بعضه الاعضاء بموت فى بعضه فان استدلوا بانتفاء الحيوة عند نقض البنية قوبل بان ذلك منتف كانتفائها عند عدم الغداء وان صحت حيوتها بلا غداء على نقض العادة كذلك يصح حيوة الجزء بلا بنية وان جرت العادة بذهاب الحيوة عند نقض البنية على انا نقول ان الحية تقطع أربا أربا ويكون كل جزء منها متحركا حركة الأحياء الا ان يفصل موضع الحياة من رأسها ولو ردت الجملة الى أقل اجزا الجسم عندهم لبطلت حيوتها فى العادة وان صح كونها حية فى المقدو ركذلك القول فى الجزء عندنا وقلنا للكرامية اذا اجزتم وجود العلم والارادة وكل ادراك فى الميت والجمادات فما يؤمنكم أن يكون جميع الجمادات عالمة سامعة مبصرة معتقدة لتكفيركم لكنها لا تنطق ولا تقدر على فعل لأنه ليس فيها حياة ولا قدرة وهذا يؤدى الى الشك فى الأموات والاحياء وذلك فاسد ·

ما يصح تعلق العلم به :

قال اصحابنا ان علم الله عز وجل محيط بكل شيء معلوم على التفصيل ومعلومات علومنا محصورة لله تعالى فيه تعالى واختلف اصحابنا فى تعلق العلم المحدث بمعلومين وأكثر فأجازه بعضهم وقال ابو الحسن الباهلى بجواز ذلك فى العلم الضرورى دون المكتسب . والصحيح عندنا ان كل علم متعلق بمعلومين لأن من علم شيئا كان عالما به وبانه عالم به ولو كان علمه بالشيء غير علمه بانه عالم لجاز وجود احد العلمين فيه مع عدم الآخر وكان يعلم الشيء من لا يعرف انه عالم به وهذا محال فما يؤدى اليه مثله . واحالت المعتزلة تعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل وانكروا علم الله تعالى وقالوا لو كان له علم لما علم به الا معلوما واحدا كما انا لا نعلم معلومين الا بعلمين . فقلنا لهم ان جاز عندكم ان يعلم معلوماته بنفس واحدة خلاف العلم فى الشاهد جاز ان يعلم المعلومات بعلم واحد خلاف العلم فى الشاهد وقال بعض الكرامية ان الله تعالى يعلم معلوماته بعلمه ويعلم علمه بعلم آخر وقال بعضهم انه يعلم معلومات علمه ولا يعلم علمه والناس يعلمون علمه فاثبت الانسان عالما بما لا يعلمه الله تعالى . وزعم بعضهم انه يعلم علمه بعلم آخر . ويجب على هؤلاء ان يعلم العلم الثانى بعلم ثالث والثالث برابع حتى يثبت له علوم لا نهاية لها وهذا محال فما يؤدى اليه مثله .

التكليف بالمعارف :

قد ورد التكليف بالمعارف النظرية عند اصحابنا فى العلوم العقلية والأحكام الشرعية • وزعم صالح فيه ان المعارف كلهـا ضرورية يبتديها الله عز وجل فى القلوب اختراعا من غير سبب يتقدمها من نظر واستدلال وزعم ان الانسان غير مأمور بالمعرفة لكن من عرف الله عز وجل بالضرورة صار بالاقرار والطاعة مأمورا • وزعم بعض الروافض ان المعارف كلها ضرورية الا ان الله تعالى لا يفعلها فى العبد الا بعد نظر واستدلال كما ان الولد من فعله غير انه لا يخلقه الا بعد وطىء الوالدين وزعموا ان من لم يخلق الله له المعرفة لم يكن مأمورا وصار كالمخلوق للسحرة ولا اعتبا رله يعنى انه يخلق لهم السحر بعد اخذهم بالعلم به ومن خلق له المعرفة صار بالطاعة مأمورا وعن اضداده مزجورا وقالوا فيمن لم يعرف الله تعالى بالضرورة انه غير مكلف وزعم آخرون منهم ان المعارف ضرورية غير ان من لم يعرف الله تعالى مأمور بالاقرار والطاعة سواء عرف الله أو لم يعرفه ولا سبيل لمن لم يعرفه الى العلم بمعرفته ولا الى العلم بانه قد كلفه وزعم الجاحظ وثمامة ان المعارف ضرورية وان الله عز وجل ما كلف احـدا بمعرفته وانما اوجب على من عرفه طاعته وكفاهما خزيا نجاة الجاحدين لله من عذابه مع قولهما بخلود الفاسق من عارفيه فى النار • وزعم غيلان القدرى ان معرفة الانسان بانه مصنوع وان صانعه غيره ضرورى (قد طبع عليه الانسان فى خلقته) وهـو مأمور بعد ذلك بالمعارف فى العدل والتوحيد والوعد والوعيد

والشرعيات وقال ابو الهذيل معرفة الله ومعرفة الدليل الداعي الى معرفته بالضرورة وما بعدهما من العلوم الحسية والقياسية فهو علم اختيار وجائز ان يجعله الله تعالى ضروريا على نقض العادة · يلزم غيلان وأبا الهذيل ان يكون الدهرية عارفة بالله تعالى ضرورة فيكونوا كمنكرى الضروريات من السوفسطائيةولو كانوا كذلك لسقطت المناظرة معهم وهذا خلاف الدين فما يؤدى اليه خلافه أيضا » (١) ·

---

١ أصول الدين ص ٤ — ٣٢ .

٣ ـ امام الحرمين الجوينى (م ٤٧٨ هـ)

أحكـــام النظر :

« أول ما يجب على العاقل البالغ ، باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعا ، القصد الى النظر الصحيح المفضى الى العلم بحــدث العالم • والنظر فى اصطلاح الموحدين ، هو الفكر الذى يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن • ثم ينقسم النظر قســمين ، الى الصحيح ، والى الفاسد ، والصحيح منه كل ما يؤدى الى العثور على الوجه الذى منه يدل الدليل ، والفاسد ما عداه • ثم قد يفسد النظر بحيده عن سنن الدليل أصلا ، وقد يفسد مع استناده للسداد أولا لطروء قاطع •

فان قيل : قد أنكرت طائفة من الأوائل افضاء النظر الى العلم، وزعموا أن مدارك العلوم الحواس ،فكيف السبيل الى مكالمتهم ؟ قلنا : الوجه ان نقسم الكـــلام عليهم ، فنقول : هل تزعمون أنكم عالمون بفساد النظر ، أو تستريبون فيه ؟ فان قطعوا بفساد النظر، فقد ناقضوا نص مذهبهم فى حصر مدارك العلوم فى الحواس ، اذ العلم بفساد النظر خارج عن قبيل المحسوسات •

ثم نقول : أعلمتم فساد النظر ضرورة ، أم علمتموه نظرا ؟ فان زعموا أنهم علموه ضرورة كانوا مباهتين ، لا يسلمون من مقابلة دعواهم بنقيضها • وان زعموا أنهم أدركــوا فساد النظر بالنظر ، فقد ناقضوا كلامهم ، حيث نفوا جملة النظر وقضـــوا

بأنه لا يؤدى الى العلم ،ثم تمسكوا بنوع من النظر ، واعترفوا بكونه مفضيا الى العلم ٠

وان قالوا : أنتم اذا أثبتم النظر وادعيتم اداءه الى العلم ، أتسندون دعواكم الى الضرورة ، أو تسندونها الى الظر ؟ فان ادعيتم الضرورة لزمكم ما ألزمتمونا وانعكس عليكم مرامكم ، وان حكمتم بصحة النظر بالنظر فقد أثبتم الشيء بنفسه ، وذلك مستحيل ٠ قلنا : كلامكم هذا يفيدكم شيئا أو لا يفيدكم شـــيئا أصلا ؟ فان زعموا أنه لا يفيد علما ولا يجلب حكما،فقد اعترفوا بكونه لغوا ، وكفونا مئونة الجواب ٠

وان زعموا انه يفيد العلم بفساد دليلنا ، فقد تمسكوا بضرب من النظر فى سياق انكار جميعه ٠ وان قالوا : غرضنا مقابلـــة الفاسد بالفاسد ، رددنا عليهم التقسيم ، وقلنا : معارضة الفاسد بالفاسد من وجوه النظر ٠ ثم نقول : لا بعد فى اثبات جميع أنواع النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره،وهذا كالعلم يتعلق بالمعلومات ويتعلق بنفسه ، اذ بالعلم يعلم العلم،كما به يعلم سائر المعلومات٠

وان قال السائل : لست قاطعـــــا ببطلان النظر فيطرد على تقسيمكم ، وانما أنا مستريب مسترشد ، فالوجه أن يقال لمن رام ارشادا : سبيلك أن تنظر فى الأدلة نظرا قويما ، وتنهج فيها نهجا مستقيما ، فاذا صح منك النظر ، واستدت منك العبر ، أفضت بك الى العلم ٠ وان نظر كما رسم له ، وأنكر أداء صحيح النظر الى العلم ، فقد تبين عناده ، وسقط استرشاده ٠

(النظر يضاد العلم والجهل والشك) :

النظر يضاد العلم بالمنظور فيه ، ويضاد الجهل به ، والشك فيه . فوجه مضادته للعلم أنه بحث عنه وابتغاء توصل اليه ، وذلك يناقض تحقق العلم ، اذ الحاصل لا يبتغى . وسبيل مضادته للجهل ، ان الجهل اعتقاد يتعلق بالمعتقد على خلاف ما هو به ، والموصوف به مصمم عليه ، وذلك يناقض التطلب والبحث . والتشكك تردد بين معتقدين ، والنظر بغية للحق . فهو اذا مضاد للعلم وجملة أضداده .

(حصول العلم عقب النظر) :

النظر الصحيح اذا تم على سداده ، ولم تعقبه . آفة تنافى العلم ، حصل العلم بالمنظور فيه على الاتصال بتصرم النظر . ولا يتأتى من الناظر جهل بالمدلول عقيب النظر مع ذكره له ، ولا يولد النظر العلم (« ولا يوجبه ايجاب العلة معلولها » . وزعمت المعتزلة أنه يولده . ووافقونا على أن تذاكر النظر لا يولد العلم ، وان كان يتضمنه . وسيرد أصل التولد في موضعه ان شاء الله عز وجل .

فان قالوا : اذا كان النظر لا يولد العلم ، ولا يوجبه ايجاب العلة معلولها ، فما معنى تضمنه له ؟ قلنا : المراد بذلك أن النظر الصحيح اذا استبق ، وانتفت الآفاق بعده ، فيتيقن عقلا ثبوت العلم بالمنظور فيه ، فثبوتهما كذلك حتم من غير أن يوجب أحدهما

الثانى أو يوجده او يولده ، فسبيلهما كسبيل الارادة لشيء مع العلم به ،اذ لا تتحقق ارادة الشيء من غير علم به • ثم تلازمهما لا يقضى بكون أحدهما موجدا ، أو موجبا ، أو مولدا •

(النظر الصحيح والنظر الفاسد) :

النظر الصحيح يتضمن العلم كما سبق ، والنظر الفاســـد لا يتضمن علما ، وكما لا يتضمنه فكذلك لا يتضمن جهلا ولا ضدا من أضداد العلم سواه ، فان النظر الصحيح يطلع الناظر على وجه الدليل المقتضى للعلم بالمدلول • واذا فسد النظر بمصادفة الشبهة، فليس للشبهة وجه متعلق باعتقاد على التحقيق ، اذ لو كان للشبهة وجه متعلق باعتقاد على التحقيق ، لكان دليلا ، ولكان الاعتقـــاد علما •

ومما يوضح ذلك ، أن الدليل لما دل بصفته النفسية ، دل كل من أحاط به علما على مدلوله ، فلو كان للشبهة وجه أيضا ، لقاد العالم بحقيقة الشبهة الى الجهل ، وليس الأمر كذلك •

(الدليل العقلى والدليل السمعى) :

الأدلة هى التى يتوصل بصحيح النظر فيها الى ما لا يعلم فى مستقر العادة اضطرارا ، وهى تنقسم الى العقلى والسمعى •

فأما العقلى من الأدلة،فما دل بصفة لازمة هو فى نفسه عليها، ولا يتقرر فى العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله ، كالحادث الدال بجواز وجوده عل مقتض يخصصه بالوجود الجائز ، وكذلك الاتقان والتخصيص الدالان على علم المتقن وارادة المخصص •

والسمعى ، هو الذى يستند الى خبر صدق او أمر يجب اتباعه ٠

(وجوب النظر شرعا) :

النظر الموصل الى المعارف واجب ، ومدرك وجوبه الشرع ، وجملة أحكام التكليف متلقاة من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية ٠

وذهبت المعتزلة الى أن العقل يتوصل به الى درك واجبات ، ومن جملتها النظر ، فيعلم وجوبه عندهم عقلا ، وستأتى المسألة ان شاء الله عز وجل ، ولكنا نذكر منها طرفا يختص بالنظر ٠

فان قالوا : اذا نفيتم مدرك وجوب النظر عقلا ، ففى مصيركم الى ذلك ابطال تحدى الأنبياء عليهم السلام ، وانحسام سبيل الاحتجاج ، فانهم اذا دعوا الخلق الى ما ظهر من أمرهم ، واستدعوا منهم النظر فيما أبدوه منا لمعجزات ، وخصصوا به من الآيات ، فيقال لهم : لا يجب النظر الا بشرع مستقر ، وتكليف ثابت مستمر ، ولم يثبت بعد عندنا شرع تتلقى منه الواجبات ، فيحملهم هذا الاعتقاد على الاضراب عن الرشاد ، والتمادى فى الجحد والعناد ٠

قلنا : هذا الرأى الذى ألزمتمونا فى الشرع المنقول ينعكس عليكم فى قضايا العقول ، فان الموصل الى العلم بوجوب النظر من مجارى العبر ، وعندكم أن العاقل يخطر له تجويز صانع يطلب

منه معرفته وشكره على نعمه ، ولو عرفه لنجا ورجا الثواب الجزيل ، ولو كفر واستكبر لتصدى لاستحقاق العقاب الوبيل ·

فاذا تقابل عنده الجائزان ، وتعارض لديه الاحتمالان ، وهو يتوقع فى التمسك بأحدهما التعرض للنعيم المقيم ، ويرقب فى ملابسة الثانى استيجاب العذاب الأليم ، فالعقل يقضى باختيار سبيل النجاة ، وايثار تجنب المهلكات · فاذا كان السبيل المفضى الى العلم · بوجوب النظر اختلاج الخواطر فى النفس ، وتعارض الجائزات فى الحدس ، فمن ذهل عن هذه الخواطر ، وغفل عن هذه الضمائر ، فلا يكون عالما بوجوب النظر ·

ويلزم الخصوم فى مدارك العقول ، عند الغفلة والذهول ، ما ألزمونا فى مقتضى الشرع المنقول · وما ألزمناهم من فرض الكلام عند عدم الخاطرين يناظر ادعاء النبوة مع عدم المعجزة ، فلزمهم العكس ولم يلزمنا ما قالوه · فان المعجزة اذا ظهرت وتمكن العاقل من دركها ، كانت بمثابة جريان الخاطرين على زعم الخصم ، فاذا جريا ، فامكان النظر فى اختيار أحدهما كامكان النظر فى المعجزة عند ظهورها ·

ثم نقول : شرط الوجوب عندنا ، ثبوت السمع الدال عليه ، مع تمكن المكلف من الوصول اليه · فاذا ظهرت المعجزات ، ودلت على صدق الرسل الدلالات ، فقد تقرر الشرع واستمر السمع ، المنبىء عن وجوب الواجبات وحظر المحظورات · ولا يتوقف وجوب الشىء على علم المكلف به ، ولكن الشرط تمكن المخاطب من تحصيل العلم به ·

فان قيل : ما الدال على وجوب النظر والاستدلال من جهة الشرع ؟ قلنا : أجمعت الأمة على وجوب معرفة الباري تعالى ، واستبان بالعقل أنه لا يتأتى الوصول الى اكتساب المعارف الا بالنظر ،وما لا يتوصل الى الواجب الا به فهو واجب ٠

حقيقة العلم :

العلم معرفة المعلوم على ما هو به ٠ وهذا أولى في روم تحديد العلم من ألفاظ مأثورة عن بعض أصحابنا في حد العلم ، منها قول بعضهم : العلم تبين المعلوم على ما هو به ، ومنها قول شيخنا رحمه الله : العلم ما أوجب كون محله عالما ، ومنها قول طائفة : العلم ما يصح ممن اتصف به احكام الفعل واتقانه ٠

فأما قول من قال : هو تبين المعلوم على ما هو به ، فمرغوب عنه ، اذ التبين ينبيء عن الاحاطة بالمعلوم عن جهل أو غفلة ، اذ يقول من علم ما لم يكن عالما به : قد تبينته ، وغرضنا من الحد ذكر ما يشتمل على العلم القديم والحادث ٠

ولا نرتضي أيضا حد العلم بأنه الذي أوجب لمحله كونه عالما فان الغرض من الحدود تبيين المقصود ، وهذا فيه اجمال ، اذ قد يجري عروضه ومثله في كل معنى يسأل المرء عن حده ٠

ولا يصح أيضا تحديد العلم بما يصح من الموصوف به الاحكام فان العلم ، بالمستحيلات والقديم والموجوذات الباقية ، لا يصح من الموصوف بها الاحكام ، وانما يندرج تحت ما قاله هذا القائل ضرب واحد من العلوم ، وهو العلم بالاتقان والاحكام ٠

وأما أوائل المعتزلة فقد قالوا في حد العلم : هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع توطين النفس · فأبطل عليهم حدهم باعتقاد المقلد ثبوت الصانع ، فانه اعتقاد المعتقد على ما هو به مع سكون النفس الى المعتقد ، ثم هو ليس بعلم · فزاد المتأخرون فقالوا : هو اعتقاد الشيء على ما هو به ، مع توطين النفس الى المعتقد اذا وقع ضرورة أو نظرا · وهذا يبطل بالعلم بأن لاشريك لله تعالى ، والعلم بالمستحيلات ، كاجتماع المتضادات ونحوها ، فهذه ونحوها علوم ، وليست علوما بأشياء · اذ الشيء هو الموجود عندنا ، وهو الموجود والمعدوم الذى يصح وجوده عندهم ، فقد شذت علوم عن الحد ·

(أقسام العلم) :

العلم ينقسم الى القديم والحادث · فالعلم القديم صفة البارى تعالى القائم بذاته ، المتعلق بالمعلومات غير المتناهية ، الموجب للرب سبحانه وتعالى حكم الأحاطة المتقدس عن كونه ضروريا أو كسبيا ·

والعلم الحادث ينقسم الىالضرور ى ، والبديهى،والكسبى· فالضرورى هو العلم الحادث غير (الـ) مقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة ، والبديهى كالضرورى غير أنه لا يقترن بضرر ولا حاجة ، وقد يسمى كل واحد من هذين القسمين باسمالثانى· ومن حكم الضرورى فى مستقر العادة أو يتوالى فلا يتأتى الانفكاك عنه والتشكك فيه ، وذلك كالعلم بالمدركات ، وعلم

المرء بنفسه ، والعلم باستحالة اجتماع المتضادات ونحوها . والعلم الكسبى هو العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة . ثم كل علم كسبى نظرى ، وهو الذى يتضمنه النظر الصحيح فى الدليل .

هذا ، ما استمرت به العادة ، وفى المقدور احداث علم واحداث القدرة عليه من غير تقديم نظر ، ولكن العادة مستمرة على أن كل علم كسبى نظرى .

(العلوم وأضدادها) :

للعلوم أضداد تخصها ، وأضداد تضادها وتضاد غيرها . فأما الأضداد الخاصة ، فمنها الجهل ، وهو اعتقاد المعتقد على خلاف ما هو به ، ومنها الشك ، وهو الاسترابة فى معتقدين فصاعدا من غير ترجيح أحدهما على الثانى ، ومنها الظن ، وهو كالشك فى التردد ، الا أنه يترجح أحد المعتقدين فى حكمه . والأضداد العامة كالموت ، والنوم ، والغفلة ، والغشية ، فهذه المعانى تضاد العلوم ، وتضاد الارادة ، وتضاد أضدادها .

(العقل والعلم الضرورى) :

العقل علوم ضرورية . والدليل على أنه من العلوم الضرورية ، استحالة الاتصاف به مع تقدير الخلو عن جميع العلوم .

فان قيل : المانع من كون العقل خاليا عن العلوم كونـــه مشروطا ثبوته بثبوت ضروب منها،كالارادة المشروطة بالعلم بالمراد قلنا : غرضنـــا أن نتعرض للقبعل المشروط فى التكليف ، اذ العارى منه لا يحيط علما بما يكلف • فـــاذا افتقر التكليف الى احاطة المكلف بما كلف ، ولا يحيط بذلك الا بعد حصول علوم بمعلومات هى أصول النظر ، ولا يتقدم الوصــــول الى العلم بالتكليف دونها ، فقصدنا ضـــبط تلك العلوم التى نشترط تقديمها على ابتداء النظر ، وسمينا عقلا ، وتبيين الغرض من العقل يدرأ السؤال • ولسنا ننكر كون العقل من الألفـــاظ المشتركة المنقسمة الى معان ، وغرضنا منه ما ذكرناه •

وليس العقل من العلوم النظرية ، اذ شرط ابتداء النظر تقدم العقل ، وليس العقل جملة العلوم الضرورية ، فان الضرير ومن لا يدرك يتصف بالعقل مع انتفاء علوم ضرورية عنـــه • فاستبان بذلك أن العقل بعض من العلوم الضرورية ، وليس كلها •

وسبيل تعيينه والتنصيص عليه أن يقال : كل علم لا يخلو العاقل منه عند الذكر فيه ، ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل ، فهو العقل • ويخرج من مقتضى السبر أن العقل علوم ضروريـــة بتجويز الجائزات واستحالة المستحيلات ، كالعلم باستحالـــة اجتماع المتضـــادات ، والعلم بأن المعلوم لا يجلو عن النفى أو الاثبات ، والعلم بأن الموجود لا يخلو عن الحدوث أو القدم»(١)•

---

١ ـ كتاب الارشاد ص ٣ ـ ١٥

الفصل الرابع

الوجـــود

الفصل الرابع

الوجـــود

١ ـ ابن سينا (م ٤٢٨ هـ)

(موضوع الفلسفة الأولى أو العلم الالهى)

أو علم الوجود بما هو وجود

« واذ قد وفقنا الله ولى الرحمة والتوفيق ، فأوردنا ما وجب ايراده من معانى العلوم المنطقية والطبيعية والرياضية،فبالحرى أن نشرع فى تعريف المعانى الحكمية ، ونبتدىء مستعينين بالله فنقول :

ان العلوم الفلسفية،كما قد أشير اليها فى مواضع أخرى من الكتب ، تنقسم الى النظرية والى العملية ٠ وقد أشير الى الفرق بينهما وذكر أن النظرية هى التى نطلب فيهـــا استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل ، وذلك بحصول العلم التصورى والتصديق بأمور ليستهى هى بأنها أعمالنا وأحوالنا، فتكون الغاية فيها حصول رأى واعتقاد ليس رأيا واعتقادا فى كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل ٠

وأن العملية هى التى يطلب فيها أولا اســـتكمال القوة النظرية بحصول العلم التصورى والتصـــديقى بأمور هى هى

بأنها أعمالنا ، ليحصل منها ثانيا استكمال القوة العمليـــــة بالأخلاق ·

وذكر أن النظرية تنحصر فى أقسام ثلاثة هى : الطبيعية ، والتعليمية ، والالهية ·

وأن الطبيعية موضوعها الأجسام من جهة ما هى متحركـة وساكنة ، وبحثها عن العوارض التي تعرض لها بالذات من هذه الجهة ·

وأن التعليمية موضوعها اما ما هو كم مجرد عن المـــــادة بالذات ، واما ما هو ذوكم · والمبحوث عنه فيها أحوال تعرض للكم بما هو كم · ولا يؤخذ فى حدودها نوع مـــادة ، ولا قوة حركة ·

وأن الالهية تبحث عن الأمور المفارقة للمادة بالقوام والحد · وقد سمعت أيضا أن الالهى هو الذى يبحث فيه عن الأسباب الأولى للوجود الطبيعى والتعليمى وما يتعلق بهمـــــا ، وعن مسبب الأسباب ومبدأ المبادىء وهو الاله تعالى جده ·

فهذا هو قدر ما يكون قد وقفت عليه فيمـــا سلف لك من الكتب · ولم يتبين لك من ذلك أن الموضوع للعلم الالهى ما هو بالحقيقة الا اشارة جرت فى كتـــاب البرهـــــان من المنطق ان تذكرتها · وذلك أن فى سائر العلوم قد كان يكون لك شىء هو موضوع ، وأشياء هي المطلوبة ، ومبادىء مسلمة منها تؤلف

البراهين . والآن ، فلست تحقق حق التحقيق ما الموضوع لهذا العلم ، وهل هو ذات العلة الأولى حتى يكون المراد معرفة صفاته وأفعاله أو معنى آخر .

...

وأيضا قد كنت تسمع أن ههنا فلسفة بالحقيقة ، وفلسفة أولى ، وأنها تفيد تصحيح مبادىء سائر العلوم ، وأنهـــا هى الحكمة بالحقيقة . وقد كنت تسمع تارة أن الحكمة هى أفضل علم بأفضل معلوم ، وأخرى أن الحكمة هى المعرفة التى هى أصح معرفة وأتقنها ، وأخرى أنها العلم بالأسباب الأولى للكل . وكنت لا تعرف ما هذه الفلسفة الأولى ، وما هذه الحكمة ، وهل الحدود والصفات الثلاث لصناعة واحدة ، أو لصناعات مختلفة كل واحدة منها تسمى حكمة .

ونحن نبين لك الآن أن هذا العلم الـــذى نحن بسبيله هو الفلسفة الأولى ، وأنه الحكمة المطلقة ، وأن الصـــفات الثلاث التى رسم بها الحكمة هى صفات صناعة واحدة ، وهى هـــذه الصناعة . وقد علم أن لكل علم موضوعا يخصه ، فلنبحث الآن عن الموضوع لهذا العلم ، ما هو ؟ ولننظر هل الموضوع لهذا العلم هو انية الله تعالى جده ، أو ليس ذلك ، بل هو شىء من مطالب هذا العلم ؟ .

فنقول : انه لا يجوز أن يكون ذلك هو الموضـــوع ، وذلك لأن موضوع كل علم هو أمر مسلم الوجود فى ذلك العلم ، وانما يبحث عن أحواله . وقد علم هذا فى مواضيع أخرى . ووجود

الاله تعالى جده لا يجوز أن يكون مسلما فى هذا العلم كالموضوع، بل هو مطلوب فيه • وذلك لأنه ان لم يكن كذلك لم يخل اما أن يكون مسلما فى هذا العلم ومطلوبا فى علم آخر ، واما أن يكون مسلما فى هـــذا العلم وغير مطلوب فى علم آخر • وكـــلا الوجهين باطلان • وذلك لأنه لا يجوز أن يكون مطلوبا فى علم آخر ، لأن العلوم الأخرى اما خلقية أو سياسية ، واما طبيعية ، واما رياضية ، واما منطقية • وليس فى العلوم الحكميـــة علم خارج عن هذه القسمة ، وليس ولا فى شىء منها يحث عن اثبات الاله تعالى جده ، ولا يجوز أن يكون ذلك • وأنت تعرف هـــذا بأدنى تأمل لأصول كررت عليك • ولا يجوز أيضا أن يكون غير مطلوب فى علم آخر لأنه يكون حينئذ غير مطلوب فى علم ألبتة • فيكون اما بينا بنفسه ، واما مأيوسا عن بيانه بالنظر ، وليس بينا بنفسه ولا مأيوسا عن بيانه ، فان عليه دليلا • ثم المأيوس عن بيانه كيف يصح تسليم وجوده ؟ فبقى أن البحث عنه انما هو فى هذا العلم •

ويكون البحث عنه على وجهين : وحدهما البحث عنه من جهة وجوده ، والآخر من جهة صفاته • واذا كان البحث عن وجوده فى هذا العلم ، لم يجز أن يكون موضوع هذا العلم ، فانه ليس على علم من العلوم اثبات موضوعه ، وسنبين لك عن قريب أيضا ، أن البحث عن وجوده لايجوز أن يكون الا فى هذا العلم ، اذ قد تبين لك من حال هذا العلم أنه بحث عن المفارقات للمادة أصلا • وقد لاح لك فى الطبيعيات أن الاله غير جسم ، ولا قوة جسم ، بل

هو واحد بریء عن المادة ، وعن مخالطة الحركة من كل جهة • فيجب أن يكون البحث عنه لهذا العلم •

والذى لاح لك من ذلك فى الطبيعيات كان غريبـــا عن الطبيعيات ، ومستعملا فيها ، منه ما ليس منها ، الا أنه أريد بذلك أن يعجل للانسان وقوف على انية المبدأ الأول فتتمكن منه الرغبة فى اقتباس العلوم ، والانسياق الى المقام الذى هنـــاك ليتوصل الى معرفته بالحقيقة • ولما لم يكن بد من أن يكون لهذا العلم موضوع وتبين لك أن الذى يظن أنه هو موضـوعه ليس بموضوعه _ فلننظر : هل موضوعه الأسباب القصوى للموجودات كلها أربعتها لا واحدا منها الذى لم يكن القول به • فان هذا أيضا قد يظنه قوم•

لكن النظر فى الأسباب كلها أيضا لا يخلو اما أن ينظر فيها بما هى موجودات أو بما هى أسباب مطلقة،أو بما هى كل واحد من الأربعة على النحو الذى يخصه • أعنى أن يكون النظر فيها من جهة أن هذا فاعل ، وذلك قابل ، وذلك شيء آخر ، أو من جهة ما هى الجملة التى تجتمع منها •

فنقول : لا يجوز أن يكون النظر فيها بما هى أسباب مطلقة، حتى يكون الغرض من هذا العلم هو النظر فى الأمور التى تعرض للأسباب بما هى أسباب مطلقة • ويظهر هذا من وجوه :

أحدها ، من جهة أن هذا العلم يبحث عن معان ليست هى من الأعراض الخاصة بالأسباب بما هى أسباب ، مثل الكلى والجزئى، والقوة والفعل ، والامكان والوجوب وغير ذلك •

ثم من البين الواضح أن هذه الأمور فى أنفسها بحيث يجب أن يبحث عنها ، ثم ليست من الأعراض الخاصة بالأمور الطبيعية والأمور التعليمية . ولا هى أيضا واقعة فى الأعراض الخاصة بالعلوم العملية . فيبقى أن يكون البحث عنها للعلم الباقى من الأقسام وهو هذا العلم .

وأيضا فان العلم بالأسباب المطلقة حاصل بعد العلم باثبات الأسباب للأمور ذوات الأسباب . فانا ما لم نثبت وجود الأسباب للمسببات من الأمور باثبات أن لوجودها تعلقا بما يتقدمها فى الوجود ، لم يلزم عند العقل وجود السبب المطلق ، وأن ههنا سببا ما . وأما الحس فلا يؤدى الا الى الموافـــاة . وليس اذا توافى شيئان ، وجب أن يكون أحدهما سببا للآخر . والاقناع الذى يقع للنفس لكثرة ما يورده الحس والتجربة فغير متأكد، على ما علمت، الا بمعرفة أن الأمور التى هى موجودة فى الأكثر هى طبيعيـــة واختيارية .

وهذا فى الحقيقة مستند الى اثبات العلل ، والاقرار بوجود العلل والأسباب . وهذا ليس بينا أوليا بل هو مشهود ، وقــد علمت الفرق بينهما . وليس اذا كان قريبـــا عند العقل ، من البين بنفسه أن للحادثات مبدأ ما يجب أن يكون بينا بنفسه مثل كثير من الأمور الهندسية المبرهن عليها فى كتـــاب أوقليدس . ثم البيان البرهانى لذلك ليس فى العلوم الأخرى ، فاذن يجب أن يكون فى هذا العلم .

فكيف يمكن أن يكون الموضوع للعلم المبحوث عن أحواله فى المطالب مطلوب الوجود فيه ؟ واذا كان كذلك فبين أيضا أنه ليس البحث عنها من جهة الوجود الذى يخص كل واحد منها ، لأن ذلك مطلوب فى هذا العلم ·ولا أيضا من جهة ما هى جملة ما وكل ، لست أقول جملى وكلى · فان النظر فى أجزاء الجملة أقدم من النظر فى الجملة ، وان لم يكن كذلك فى جزئيات الكلى باعتبار قد عملته ، فيجب أن يكون النظر فى الاجزاء اما فى هذا العلم فتكون هى أولى بأن تكون موضوعة ، أو يــــكون فى علم آخر · وليس علم آخر يتضمن الكلام فى الأسباب القصوى غير هـــــذا العلم · وأما ان كان النظر فى الأسباب من جهة ما هى موجودة وما يلحقها من تلك الجهة فيجب اذن أن يكون الموضوع الأول هو الموجود بما هو موجود ·

فقد بان أيضا بطلان هذا النظر ، وهو أن هـــــذا العلم موضوعه الأسباب القصوى ، بل يجب أن يعلم أن هذا كمالـــــه ومطلوبه ·

تحصيل موضوع هذا العلم

فيجب أن ندل على الموضوع الذى لهذا العلم لا محالة حتى يتبين لنا الغرض الذى هو فى هذا العلم ، فنقول :

ان العلم الطبيعى قد كان موضوعه الجسم ، ولم يكن من جهة ما هو موجود ، ولا من جهة ما هو جوهر ، ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدئيه ، أعنى الهيولى والصورة ، ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون • والعلوم التى تحت العلم الطبيعى أبعد من ذلك • وكذلك الخلقيات •

وأما العلم الرياضى فقد كان موضوعه اما مقدارا مجردا فى الذهن عن المادة ، واما مقدارا مأخوذا فى الذهن مع مادة ، واما عددا مجردا عن المادة ، واما عددا فى مادة • ولم يكن أيضا ذلك البحث متجها الى اثبات أنه مقدار مجرد أو فى مادة أو عدد مجرد أو فى مادة ، بل كان فى جهة الأحوال التى تعرض له بعد وضعه • كذلك والعلوم التى تحت الرياضيات أولى بأن لا يكون نظرها الا فى العوارض التى يلحق أوضاعا أخص من هذه الأوضاع •

والعلم المنطقى ، كما علمت ، فقد كان موضوعه المعانى المعقولة الثانية التى تستند الى المعانى المعقولة الأولى من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوم • الى مجهول ، لا من جهة ما هى معقولة ولها الوجود العقلى الذى لا يتعلق بمادة أصلا أو يتعلق بمادة غير جسمانية • ولم يكن غير هذه العلوم علوم أخرى •

ثم البحث عن حال الجوهر بما هو موجود وجوهر ، وعن الجسم بما هو جوهر ، وعن المقدار والعدد بما هما موجودان ، وكيف وجودهما ، وعن الأمور الصورية التى ليست فى مادة أو هى فى مادة غير مادة الأجسام ، وأنها كيف تكون وأى نحو من الوجود يخصها ، فمما يجب أن يجرد له بحث ٠

وليس يجوز أن يكون من جملة العلم بالمحسوسات ، و لامن جملة العلم بما وجوده فى المحسوسات ، لكن التوهم والتحديد يجرده عن المحسوسات ٠

فهو اذن من جملة العلم بما وجوده مباين ٠

أما الجوهر فبين أن وجوده بما هو جوهر فقط غير متعلق بالمادة والا لما كان جوهر الا محسوسا ٠

وأما العدد فقد يقع على المحسوسات وغير المحسوسات ، فهو بما هو عدد غير متعلق بالمحسوسات ٠

وأما المقدار فلفظه اسم مشترك ، فيه ما قد يقال له مقدار، ويعنى به البعد المقوم للجسم الطبيعى ، ومنه ما يقال مقدار ، ويعنى به كمية متصلة تقال على الخط والسطح والجسم المحدود٠ وقد عرفت الفرق بينهما ٠ وليس ولا واحد منهما مفارقا للمادة، ولكن المقدار بالمعنى الأول وان كان لا يفارق المادة فانه أيضا مبدأ لوجود الأجسام الطبيعية ٠ فاذا كان مبدأ لوجودها لم يجز أن يكون متعلق القوام بها ، بمعنى أنه يستفيد القوام من المحسوسات ، بل المحسوسات تستفيد منه القوام ٠ فهو اذن

أيضا متقدم بالذات على المحسوسات · وليس الشكل كذلك ، فان الشكل عارض لازم للمادة بعد تجوهرها جسما متناهيا موجودا وحملها سطحا متناهيا · فان الحدود تجب للمقدار من جهة استكمال المادة به وتلزمه من بعد · فاذا كان كذلك لم يكن الشكل موجودا الا فى المادة ولا علة أولية لخروج المادة الى الفعل ·

وأما المقدار بالمعنى الآخر فان فيه نظرا من جهة وجوده ، ونظرا من جهة عوارضه · فأما النظر فى أن وجوده أى أنحاء الوجود هو ، ومن أى أقسام الموجود ، فليس هو بحثا أيضا عن معنى متعلق بالمادة ·

فأما موضوع المنطق من جهة ذاته فظاهر أنه خارج عن المحسوسات ·

فبين أ نهذه كلها تقع فى العلم الذى يتعاطى ما لا يتعلق قوامه بالمحسوسات ولا يجوز أن يوضع لها موضوع مشترك تكون هى كلها حالاته وعوارضه الا الموجود · فان بعضها جواهر، وبعضها كميا ت ،وبعضها مقولات أخرى،وليس يمكن أن يعمهما معنى محقق الا حقيقة معنى الوجود ·

وكذلك قد يوجد أيضا أمور يجب أن تتحدد وتتحقق فى النفس ، وهى مشتركة فى العلوم · وليس ولا واحد من العلوم يتولى الكلام فيها مثل الواحد بما هو واحد ، والكثير بما هو كثير، والموافق والمخالف ، والضد وغير ذلك،فبعضها يستعملها استعمالا

فقط ، وبعضها انما يأخذ حدودها ، ولا يتكلم فى نحو وجودها ٠ وليست عوارض خاصة لشيء من موضوعات هذه العلوم الجزئية ، وليست من الأمور التى يكون وجودها الا وجود الصفات للذوات ولا أيضا هى من الصفات التى تكون لكل شيء ٠ فيكون كل واحد منها مشتركا لكل شيء ولا يجوز أن يختص أيضا بمقولة ولا يمكن أن يكون من عوارض شيء الا الموجود بما هو موجود ٠

فظاهر لك من هذه الجملة أن الموجود بما هو موجود أمر مشترك لجميع هذه ، وأنه يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا ٠ ولأنه غنى عن تعلم ماهيته وعن اثباته ، حتى يحتاج الى أن يتكفل علم غير هذا العلم بايضاح الحال فيه لاستحالة أن يكون اثبات الموضوع وتحقيق ماهيته فى العلم الذى هو موضوعه بل تسليم انيته وماهيته فقط ٠ فالموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ، ومطالبه الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ، ومطالبه الأمور التى تلحقه بما هو موجود من غير شرط ٠

وبعض هذه أمور هى له كالأنواع : كالجوهر والكم والكيف ، فانه ليس يحتاج الموجود فى أن ينقسم اليها ، الى انقسام قبلها ، حاجة الجوهر الى انقسامات ، حتى يلزمه الانقسام الى الانسان وغير الانسان ٠ وبعض هذه كالعوارض الخاصة ، مثل الواحد والكثير ، والقوة والفعل ، والكلى والجزئى ، والممكن والواجب ، فانه ليس يحتاج الموجود فى قبول هذه الأعراض والاستعداد لها الى أن يتخصص طبيعيا أو تعليميا أو خلقيا أو غير ذلك ٠

ولقائل أن يقول ، انه اذا جعل الموجود هو الموضوع لهذا العلم لم يجز أن يكون اثبات مبادىء الموجودات فيه ، لأن البحث فى كل علم هو عن لواحق موضوعه لا عن مبادئه • فالجواب عن هذا أن النظر فى المبادىء أيضا هو بحث عن عوارض هذا الموضوع ، لأن الموجود كونه مبدأ غير مقوم له ولا ممتنع فيه ، بل هو بالقياس الى طبيعة الموجود أمر عارض له ، ومن العوارض الخاصة به • لأنه ليس شىء أعم من الموجود ، فيلحق غيره لحوقا أوليا • ولا أيضا يحتاج الموجود الى أن يصير طبيعيا أو تعليميا أو شيئا آخر حتى يعرض له أن يكون مبدأ • ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود كله ، ولو كان مبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه ، بل الموجود كله لا مبدأ له ، انما المبدأ مبدأ للموجود المعلول • فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود • فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادىء الموجود مطلقا ، بل انما يبحث عن مبادىء بعض ما فيه كسائر العلوم الجزئية ، فانها وان كانت لا تبرهن على وجود مبادئها المشتركة ، اذ لها مبادىء يشترك فيها جميع ما ينحوه كل واحد منها ، فانها تبرهن على وجود ما هو مبدأ لما بعدها من الأمور التى فيها •

ويلزم هذا العلم أن ينقسم ضرورة الى أجزاء منها : ما يبحث عن الأسباب القصوى ، فانها الأسباب لكل موجود معلول من جهة وجوده ، ويبحث عن السبب الأول الذى يفيض عنه كل موجود معلول بما هو موجود معلول لا بما هو موجود متحرك فقط أو

متكمم فقط . ومنها ما يبحث عن العوارض للموجود . ومنها ما يبحث عن مبادىء العلوم الجزئية . ولأن مبادىء كل علم أخص هى مسائل فى العلم الأعلى ، مثل مبادىء الطب فى الطبيعى ، والمساحى فى الهندسة ، فيعرض اذن فى هذا العلم أن يتضح فيه مبادىء العلوم الجزئية التى تبحث عن أحوال الجزئيات الموجودة . فهذا العلم يبحث عن أحوال الموجود، والأمور التى هى له كالأقسام والأنواع ، حتى يبلغ الى تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعى فيسلمه اليه ، وتخصيص يحدث معه موضوع الرياضى فيسلمه اليه ، وكذلك فى غير ذلك . وما قبل ذلك التخصيص كالمبدأ ، فنبحث عنه ونقرر حاله . فتكون اذن مسائل هذا العلم فى أسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول ، وبعضها فى عوارض الموجود ، وبعضها فى مبادىء العلوم الجزئية .

فهذا هو العلم المطلوب فى هذه الصناعة وهو الفلسفة الأولى، لأنه العلم بأول الأمور فى الوجود ، وهو العلة الاولى وأول الأمور فى العموم ، وهو الوجود والوحدة . وهو أيضا الحكمة التى هى أفضل علم بأفضل معلوم ، فانها أفضل علم أى اليقين ، بأفضل المعلوم أى بالله تعالى وبالأسباب من بعده . وهو أيضا معرفة الأسباب القصوى للكل . وهو أيضا المعرفة بالله ، وله حد العلم الالهى الذى هو أنه علم بالأمور المفارقة للمادة فى الحد والوجود . اذ الموجود بما هو موجود ومبادئه وعوارضه ليس شىء منها ، كما اتضح ، الا متقدم الوجود على

المادة وغير متعلق الوجود بوجودها . وان بحث فى هذا العلم عما لا يتقدم المادة ، فانما يبحث فيه عن معنى . ذلك المعنى غير محتاج الوجود الى المادة ، بل الأمور المبحوث عنها فيه هى على أقسام أربعة : فبعضها بريئة عن المادة وعلائق المادة أصـــلا . وبعضها يخالط المادة ، ولكن مخالطة السبب المقوم المتقدم وليست المادة بمقومة له . وبعضها قد يوجد فى المادة وقد توجد لا فى مادة مثل العلية والوحدة، فيكون الذى لها بالشركة بما هى هى أن لا تكون مفتقرة التحقق الى وجود المادة ، وتشترك هذه الجملة أيضا فى أنها غير مادية الوجود أى غير مستفادة الوجود من المادة . وبعضها أمور مادية ، كالحركة والسكون ، ولكن ليس المبحوث عنه فى هذا العلم حالها فى المادة ، بل نحو الوجود الذى لها . فاذا أخذ هذا القسم مع الأقسام الأخرى اشتركت فى أن نحو البحث عنها هو من جهة معنى غير قائم الوجود بالمادة .

وكما أن العلوم الرياضية قد كان يوضع فيها ما هو متحدد بالمادة ، لكن نحو النظر والبحث عنه كان من جهـــة معنى غير متحدد بالمادة ، وكان لا يخرجه تعلق ما يبحث عنه بالمادة عن أن يكون البحث رياضيا ، كذلك الحال ههنا . فقد ظهر ولاح أن الغرض فى هذا العلم أى شىء هو .

وهذا العلم يشارك الجدلو السفسطة من وجه ، ويخالفهما من وجه،ويخالف كل واحد منهما من وجه . أما مشاركتهما فلأن ما يبحث عنه فى هذا العلم لا يتكلم فيه صـــاحب علم جزئى ،

ويتكلم فيه الجدلى والسوفسطائى . وأما المخالفة فلأن الفيلسوف الأول من حيث هو فيلسوف أول لا يتكلم فى مســـائل العلوم الجزئية وذانك يتكلمان . وأما مخالفته للجدل خاصة فالبقوة ، لأن الكلام الجدلى يفيد الظن لا اليقين كما علمت فى صناعـــة المنطق . وأما مخالفة السوفسطائية فبالارادة ، وذلك لأن هذا يريد الحق نفسه ، وذلك يريد أن يظن به أنه حكيم يقول الحق وان لم يكن حكيما .

منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه

وأما منفعة هذا العلم ، فيجب أن تكون قد وقفت فى العلوم التى قبل هذا على أن الفرق بين النافع وبين الخير ما هو ، وأن الفرق بين الضار وبين الشر ما هو ، وأن النافع هو السبب الموصل بذاته الى الخير ، والمنفعة هى المعنى الذى يوصل به من الشر الى الخير .

واذ قد تقرر هذا فقد علمت أن العلوم كلها تشترك فى منفعة واحدة وهى : تحصيل كمال النفس الانسانية بالفعل مهيئة اياها للسعادة الأخروية . ولكنه اذا فتش فى رءوس الكتب عن منفعة العلوم لم يكن القصد متجها الى هذا المعنى ، بل الى معونة بعضها فى بعض ، حتى تكون منفعة علم ما هى معنى يتوصل منه الى تحقق علم آخر غيره .

واذا كانت المنفعة بهذا المعنى فقد يقال قولا مطلقا ، وقد يقال قولا مخصصا . فأما المطلق فهو أن يكون النافع موصلا الى تحقيق علم آخر كيف كان ، وأما المخصص فأن يكون النافع موصلا الى ما هو أجل منه ، وهو كالغاية له اذ هو لأجله بغير انعكاس . فاذا أخذنا المنفعة بالمعنى المطلق كان لهذا العلم منفعة . واذا أخذنا المنفعة بالمعنى المخصص كان هذا العلم أجل من أن ينفع فى علم غيره ، بل سائر العلوم تنفع فيه .

لكنا اذا قسمنا المنفعة المطلقة الى أقسامها كانت ثلاثة أقسام : قسم يكون الموصل منه موصلا الى معنى أجل منه ، وقسم

يكون الموصل منه موصلا الى معنى مساو له ، وقسم يكون الموصل منه موصلا الى معنى دونه ، وهو أن يفيد فى كمال دون ذاته • وهذا اذا طلب له اسم خاص كان الأولى به الافاضة ، والافادة ، والعناية ، والرياسة ، أو شىء مما يشبه هـــذا اذا استقريت الألفاظ الصالحة فى هذا الباب عثرت عليه •

والمنفعة المخصصة قريبة من الخدمة • وأما الافـــادة التى تحصل من الأشرف فى الأخس فليس تشبه الخدمة • وأنت تعلم أن الخادم ينفع المخدوم ، والمخدوم أيضا ينفع الخادم ، أعنى المنفعة اذا أخذت مطلقة ويكون نوع كل منفعة ووجهه الخاص نوعا آخر ، فمنفعة هذا العلم الذى بينا وجهها هى افادة اليقين بمبادىء العلوم الجزئية ، والتحقق لماهية الأمور المشترك فيها ، وان لم تكن مبادىء •

فهذا اذن منفعة الرئيس للمرءوس ، والمخدوم للخادم ، اذ نسبة هذا العلم الى العلوم الجزئية نسبة الشى الذى هو المقصود معرفته فى هذا العلم الى الأشياء المقصود معرفتهـــا فى تلك العلوم • فكما أن ذلك مبدأ لوجود تلك ، فكذلك العلم به مبدأ لتحقيق العلم بتلك •

وأما مرتبة هذا العلم فهى أن يتعلم بعد العلوم الطبيعيـــة والرياضية •

أما الطبيعية ، فلأن كثيرا من الأمور المسلمة فى هذا مما تبين في علم الطبيعي مثل : الكون ، والفساد ، والتغير ، والمكان،

والزمان وتعلق كل متحرك بمحرك ، وانتهاء المتحركات الى محرك أول ، وغير ذلك .

وأما الرياضية ، فلأن الغرض الأقصى في هذا العلم وهو معرفة تدبير البارى تعالى ، ومعرفة الملائكة الروحانية وطبقاتها، ومعرفة النظام في ترتيب الأفلاك ، ليس يمكن أن يتوصل الا بعلم الهيئة ، وعلم الهيئة لا يتوصل اليه الا بعلم الحساب والهندسة . وأما الموسيقى وجزئيات الرياضيات والخلقيات والسياسة فهى نوافع غير ضرورية فى هذا العلم .

الا أن لسائل أن يسأل فيقول : انه اذا كانت المبادىء فى علم الطبيعة والتعاليم انما تبرهن فى هذا العلم وكانت مسائل العلمين تبرهن بالمبادىء ، وكانت مسائل ذينك العلمين تصير مبادىء لهذا العلم ، كان ذلك بيانا دوريا ويصير آخر الأمر بيانا للشىء من نفسه ، والذى يجب أن يقال فى حل هذه الشبهة هو ما قد قيل وشرح فى كتاب البرهان . وانما نورد منه مقدار الكفاية فى هذا الموضع فنقول :

ان المبدأ للعلم ليس انما يكون مبدأ لأن جميع المسائل تستند فى براهينها اليه بفعل أو بقوة ، بل ربما كان المبدأ مأخوذا فى براهين بعض هذه المسائل ، ثم قد يجوز أن تكون فى العلوم مسائل براهينها لا تستعمل وصفا ألبتة ، بل انما تستعمل المقدمات التى لا برهان عليها . على أنه انما يكون مبدأ العلم مبدأ بالحقيقة اذا كان يفيد أخذه اليقين المكتسب من العلة ،

وأما اذا كان ليس يفيد العلة ، فانما يقال له مبدأ العلم على نحو آخر • وبالحرى أن يقال له مبدأ على حسب ما يقال للحس مبدأ ، من جهة أن الحس بما هو حس يفيد الوجود فقط •

فقد ارتفع اذن الشك ، فان المبدأ الطبيعي يجوز أن يكون بينا بنفسه ، ويجوز أن يكون بيانه فى الفلسفة الأولى بما ليس يتبين به فيها بعد ، ولكن انما تتبين به فيها مسائل أخرى حتى يكون ما هو مقدمة فى العلم الأعلى لانتاج ذلك المبدأ لا يتعرض له فى انتاجه من ذلك المبدأ ، بل له مقدمة أخرى •

وقد يجوز أن يكون العلم الطبيعى أو الرياضى أفادنا برهان « أن » وان لم يفدنا فيه برهان « اللم » ثم يفيدنا هذا العلم فيه برهان « لم » خصوصا فى العلل الغائبة البعيدة •

فقد اتضح انه اما أن يكون ما هو مبدأ بوجه ما لهذا العلم من المسائل التى فى العلوم الطبيعية ليس بيانه من مبادىء تتبين فى هذا العلم ، بل من مبادىء بينة بنفسها ، واما أن يكون بيانه من مبادىء هى مسائل فى هذا العلم ، لكن ليس تعود فتصير مبادىء لتلك المسائل لعينها بل لمسائل أخرى ، واما أن تكون تلك المبادىء لأمور من هذا العلم لتدل على وجود ما يراد أن نبين فى هذا العلم لميته • ومعلوم أن هذا الأمر اذا كان على هذا الوجه لم يكن بيان دور ألبتة ، حتى يكون بيانا يرجع الى أخذ الشىء فى بيان نفسه •

ويجب أن تعلم أن فى نفس الأمر طريقا الى أن يكون الغرض من هذا العلم تحصيل مبدأ الا بعد علم آخر • فانه سيتضح لك

فيما بعد اشارة الى أن لنا سبيلا الى اثبات المبدأ الأول لا من طريق الاستدلال من الأمور المحسوسة ، بل من طريق مقدمات كلية عقلية توجب للوجود مبدأ واجب الوجود وتمنع أن يكون متغيرا أو متكثرا فى جهة ، وتوجب أن يكون هو مبدأ للكل ، وأن يكون الكل يجب عنه على ترتيب الكل . لكننا لعجز أنفسنا لانقوى على سلوك ذلك الطريق البرهانى الذى هو سلوك عن المبادىء الى الثوانى ، وعن العلة الى المعلول ، الا فى بعض جمل مراتب الموجودات منها دون التفصيل .

فاذن من حق هذا العلم فى نفسه أن يكون مقدما على العلوم كلها ، الا أنه من جهتنا يتأخر عن العلوم كلها ، فقد تكلمنا على مرتبة هذا العلم من جملة العلوم .

وأما اسم هذا العلم فهو أنه : « ما بعد الطبيعة » . ويعنى بالطبيعة لا القوة التى هى مبدأ حركة وسكون ، بل جملة الشىء الحادث عن المادة الجسمانية وتلك القوة والأعراض .

فقد قيل انه قد يقال : الطبيعة ، للجرم الطبيعى الذى له الطبيعة . والجرم الطبيعى هو الجرم المحسوس بما له من الخواص والأعراض . ومعنى « ما بعد الطبيعة » بعدية بالقياس الينا . فان أول ما نشاهد الوجود ، ونتعرف عن أحواله نشاهد هذا الوجود الطبيعى . وأما الذى يستحق أن يسمى به هذا العلم اذا اعتبر بذاته ، فهو أن يقال له علم « ما قبل الطبيعة » ، لأن الأمور المبحوث عنها فى هذا العلم ، هى بالذات وبالعموم، قبل الطبيعة .

ولكنه لقائل أن يقول : ان الأمور الرياضية المحضـــة التى ينظر فيها فى الحساب والهندسة ، هى أيضا « قبل الطبيعة » ، وخصوصا العدد فانه لا تعلق لوجوده بالطبيعة ألبتة ، لأنه قد يوجد لا فى الطبيعة ، فيجب أن يكون علم الحساب والهندسة علم « ما قبل الطبيعة » .

فالذى يجب أن يقال فى هذا التشكيك هو أنه : أما الهندسة فما كان النظر فيه منها انما هو الخطوط والسطوح والمجسمات . فمعلوم أن موضوعه غير مفارق للطبيعة فى القوام ، فالأعراض اللازمة له أولى بذلك . وما كان موضوعه المقدار المطلق فيؤخذ فيه المقدار المطلق على أنه مستعد لأية نسبة اتفقت ، وذلك ليس للمقدار بماهو مبدأ للطبيعيات وصورة ، بل بماهو مقدار وعرض . وقد عرف فى شرحنا للمنطقيات والطبيعيات الفرق بين المقدار الذى هو يعد الهيولى مطلقا ، وبين المقدار الذى هو كم ، وأن اسم المقدار يقع عليهما بالاشتراك . واذا كان كذلك فليس موضوع الهندسة بالحقيقة هو المقدار المعلوم المقوم للجسم الطبيعى ، بل المقدار المقول على الخط والسطح والجسم . وهذا هو المستعد للنسب المختلفة .

وأما العدد فالشبهة فيه آكد ، ويشبه فى ظـــاهر النظر أن يكون علم العدد هو علم « ما بعد الطبيعة » . الا أن يــكون علم « مابعد الطبيعة » انما يعنى به شىء آخر ، وهو علم « ما هو مباين » من كل الوجوه للطبيعة ، فيكون قد سمى هذا العلم بأشرف ما فيه . كما يسمى هذا العلم بالعلم الالهى أيضا ، لأن المعرفة بالله تعالى

هى غاية هذا العلم . وكثيرا ما تسمى الأشياء من جهـــة المعنى الأشرف ، والجزء الأشرف ، والجزء الذى هو كالغاية . فيكون كأن هذا العلم هو العلم الذى كماله ، وأشرف أجزائه ، ومقصوده الأول ، هو معرفة ما يفارق الطبيعة من كل وجه . وحينئذ اذا كانت التسمية موضوعة بازاء هذا المعنى لا يكون لعلم العـــدد مشاركة له فى معنى هذا الاسم ، فهذا هذا .

ولكن البيان المحقق لكون علم الحساب خارجا عن علم « ما بعد الطبيعة » هو أنه سيظهر لك أن موضوعه ليس هو العدد من كل وجه ، ـ فان العدد قد يوجد فى الأمور المفارقة ، وقد يوجد فى الأمور الطبيعية ، وقد يعرض له وضع فى الوهم مجردا عن كل شىء هو عارض له . وان كان لا يمكن أن يكون العدد موجودا ، الا عارضا لشىء فى الوجود . عما كان من العدد وجوده فى الأمور المفارقة ، امتنع أن يكون موضوعا لأية نسبة اتفقت من الزيادة والنقصان ، بل انما يثبت على ما هو عليه فقط بل انما يجب أن يوضع بحيث يكون قابلا لأى زيادة اتفقت ، ولأى نسبة اتفقت اذا كان فى هيولى الأجسام التى هى بالقوة كل نحو من المعدودات ، أو كان فى الوهم ، وفى الحالين جميعا هو غير مفارق للطبيعة ، فاذن علم الحساب من حيث ينظر فى العدد انما ينظر فيه وقد حصل له الاعتبار الذى انما يكون له عند كونه فى الطبيعة ، ويشبه أن يكون أول نظره فيه وهو فى الوهم ، ويكون انما هو فى الوهم بهذه الصفة ، لأنه وهم له مأخوذ من أحوال طبيعية لها أن تجتمع وتفترق وتتحد وتنقسم .

فالحسان ليس نظرا فى ذات العدد ، ولا نظرا فى عوارض العدد من حيث هو عدد مطلقا ، بل فى عوارضه من حيث هو يصير بحال تقبل ما أشير اليه ، وهو حينئذ مادى أو وهمى انسانى يستند الى المادة .

وأما النظر فى ذات العدد ، وفيما يعرض له من حيث لا يتعلق بالمادة ولا يستند اليها ، فهو لهذا العلم » (١) .

---

١ - الشفاء - الالهيات ج ١ ص ٣ - ٢٤ .

الدلالة على الموجود والشيء وأقسامهما الأول

« فنقول : ان الموجود ، والشيء ، والضروري ، معانيها ترتسم في النفس ارتساما أوليا ، ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى أن يجلب بأشياء أعرف منها . فانه كما أن في باب التصديق مبادىء أولية ، يقع التصديق بها لذاتها ، ويكون التصديق بغيرها ، بسببها ، واذا لم يخطر بالبال أو لم يفهم اللفظ الدال عليها ، لم يمكن التوصل الى معرفة ما يعرف بها ، وان لم يكن التعريف الذى يحاول اخطارها بالبال أو تفهيم ما يدل به عليها من الألفاظ محاولا لافادة علم ليس في الغريزة، بل منبها على تفهيم ما يريده القائل ويذهب اليه . وربما كان ذلك بأشياء هي في نفسها أخفى من المراد تعريفه ، لكنها لعلة ما وعبارة ما صارت أعرف . كذلك في التصورات أشياء هي مبادىء للتصور ، وهي متصورة لذواتها ، واذا أريد أن يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول ، بل تنبيها واخطارا بالبال ، بأسم أو بعلامة ، ربما كانت في نفسها أخفى منه ، لكنها لعلة ما وحال ما تكون أظهر دلالة .

فاذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس على اخطار ذلك المعنى بالبال ، من حيث أنه هو المراد لا غيره ، من غير أن تكون العلامة بالحقيقة معلمة اياه . ولو كان كل تصور يحتاج الى أن يسبقه تصور قبله لذهب الأمر في ذلك الى غير النهاية، أو لدار .

وأولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها الأشياء العامة

للأمور كلها ، كالموجود ، والشيء الواحـــد وغيره • ولهذا ليس يمكن أن يبين شيء منها ببيان لادور فيه ألبتة ، أو ببيـــان شيء أعرف منها • ولذلك من حاول أن يقوم فيها شـــيئا وقع فى اضطراب ، كمن يقول : ان من حقيقة الموجود أن يكون فاعلا أو منفعلا ، وهذا ان كان ولابد فمن أقسام الموجود ، والموجود أعرف من الفاعل والمنفعل • وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون ألبتة أنه يجب أن يكون فاعلا أو منفعلا ، وأنا الى هذه الغاية لم يتضح لى ذلك الا بقياس لا غير ، فكيف يكون حال من يروم أن يعـــرف حـــال الشيء الظـــاهر بصـــفة لـــه ، تحتـــاج الى بيـــان حتى يثبت وجودهـــا لـــه ؟ وكذلك قول من قال : ان الشيء هو الذى يصح عنه الخبر ، فان « يصح » أخفى من « الشيء » و « الخبر » أخفى من « الشيء » ، فكيف يكون هذا تعريفا للشيء ؟ وانما تعرف الصحة ويعرف الخبر بعد أن يستعمل فى بيان كل واحد منهما أنه « شيء » أو أنه « أمر » أو أنه « ما » أو أنه « الذى » ، وجميع ذلك كالمرادفات لاسم الشيء ، فكيف يصح أن يعرف الشيء تعريفا حقيقيا بما لم يعرف الا به ؟ نعم ربما كان فى ذلك وأمثاله تنبيه ما • وأما بالحقيقة فانك اذا قلت ان الشيء هو ما يصح الخبر عنه ، تكون كـــأنك قلت : ان الشيء هو الشيء الذى يصح الخبر عنه ، لأن معنى «ما» و «الذى» و «الشيء» معنى واحد ، فتكون قد أخذت الشيء فى حد الشيء •

على أنا لا ننكر أن يقع بهذا أو ما يشبهه ، مع فساد مأخذه ، تنبيه بوجه مـــا على الشيء ، ونقول : ان معنى الوجود ومعنى

الشيء متصوران في الأنفس ، وهما معنيان • فالموجود والمثبت والمحصل أسماء مترادفة على معنى واحد ، ولا نشك في أن معناها قد حصل في نفس من يقرأ هذا الكتاب •

والشيء وما يقوم مقامه قد يدل به على معنى آخر في اللغات كلها ، فان لكل أمر حقيقة هو بها ما هو ، فللمثلث حقيقة أنـــه مثلث ، وللبياض حقيقة أنه بياض ، وذلك هو الذى ربما سميناه الوجود الخاص ، ولم نرد به معنى الوجود الاثباتي • فان لفظ الوجود يدل به أيضا على معاني كثيرة ، منها الحقيقة التي عليها الشيء ، فكأنه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء •

ونرجع فنقول : انه من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة هى ماهيته ، ومعلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذى يرادف الاثبات ، وذلك لأنك اذا قلت : حقيقة كذا موجودة اما في الأعيان ، أو في الأنفس ، أو مطلقا يعمها جميعا ، كان لهذا معنى محصل مفهوم • ولو قلت : ان حقيقة كذا ، حقيقة كذا ، أو أن حقيقة كذا حقيقة ، لكان حشوا من الكلام غير مفيد • ولو قلت : ان حقيقة كذا شيء ، لكان أيضا قولا غير مفيد ما يجهل ، وأقل افادة منه أن تقول : ان الحقيقة شيء ، الا أن يعنى بالشيء، الموجود ، كأنك قلت : ان حقيقة كذا حقيقة موجودة • وأما اذا قلت : حقيقة آشيء ما ، وحقيقة بشيء آخر ، فانما صح هـــذا وأفاد • لأنك تضمر في نفسك أنه شيء آخر مخصوص مخالف لذلك الشيء الآخـــر ، كمـــا لو قلت ، ان حقيقة آ وحقيقة ب

حقيقة أخرى • ولولا هذا الاضمار وهذا الاقتران جميعا لم يفد ، فالشيء يراد به هذا المعنى •

ولا يفارق لزوم معنى الوجود اياه ألبتة ، بل معنى الموجود يلزمه دائما ، لأنه يكون اما موجودا في الأعيان ، أو موجودا في الوهم والعقل ، فان لم يكن كذا لم يكن شيئا •

وأنما يقال : ان الشيء هو الذى يخبر عنه ، حق ، ثم الذى يقال ، مع هذا ، ان الشيء قد يكون معدوما على الاطلاق ، أمر يجب أن ينظر فيه • فان عنى بالمعدوم المعدوم فى الأعيان ، جاز أن يكون كذلك ، فيجوز ان يكون الشيء ثابتا فى الذهن معدوما فى الأشياء الخارجة • وان عنى غير ذلك كان باطلا ، ولم يكن عنه خبر ألبتة ، ولا كان معلوما الا على أنه متصور فى النفس فقط • فأما أن يكون متصورا فى النفس صورة تشير الى شيء خارج فكلا •

أما الخبر ، فلأن الخبر يكون دائما عن شى متحقق فى الذهن • والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب ، واذا أخبر عنه بالسلب أيضا فقد جعل له وجود بوجه ما فى الذهن • لأن قولنا : « هو » ، يتضمن اشارة ، والاشارة الى المعدوم ـ الذى لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن ـ محال • فكيف يوجب على المعدوم شيء ؟ •

ومعنى قولنا : ان المعدوم « كذا » ، معناه أن وصف « كذا » حاصل للمعدوم ، ولافرق بين الحاصل والموجود • فنكون كأننا

قلنا : ان هذا الوصف موجود للمعدوم . بل نقول : انه لا يخلو أن ما يوصف به المعدوم ويحمل عليه امـــا أن يكون موجودا وحاصلا للمعدوم أو لا يكون موجودا حاصلا له،فان كان موجودا وحاصلا للمعدوم ، فلا يخلو اما أن يكون فى نفسه موجودا أو معدوما ، فان كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة ، واذا كانت الصفة موجودة ، فالموصوف بها موجود لا محالة ، فالمعدوم موجود ، وهذا محال ، وان كانت الصفة معدومة ، فكيف يكون المعدوم فى نفسه موجودا لشىء ؟ فان مـــا لا يكون موجودا فى نفسه، ، يستحيل أن يكون موجودا للشىء . نعم قد يكون الشىء موجودا فى نفسه ولا يكون موجودا لشىء آخر ، فأما ان لم تكن الصفة موجودة للمعدوم فهى نفى الصفة عن المعدوم ، فانه ان لم يكن هذا هو النفى للصفة عن المعدوم ، فاذا نفينا الصفة عن المعدوم ، كان مقابل هذا ، فكان وجود الصفة له ، وهذا كله باطل .

وانما نقول : ان لنا علما بالمعدوم ، فلأن المعنى اذا تحصل فى النفس فقط ولم يشر فيه ا لىخارج ، كان المعلوم نفس ما فى النفس فقط ،والتصديق الواقع بين المتصور من جزئيه هو أنه جائز فى طبـــاع هـذا المعلوم وقوع نســـبة له معقولـــة الى خارج ، وأما فى هذا الوقت فلا نسبة له ، فلا معلوم غيره .

وعند القوم الذين يرون هذا الرأى ، أن فى جملة ما يخبر عنه ويعلم أمورا لا شيئية لها فى العدم ، ومن شاء أن يقف على ذلك فليرجع الى ما هذوا به من أقاويلهم التى لا تستحق فضـــل الاشتغال بها .

وانما وقع أولئك فيما وقعوا فيه بسبب جلهلهم بأن الاخبار انما يكون عن معان لها وجود في النفس ، وان كانت معدومة في الأعيان ، ويكون معنى الاخبار عنها أن لها نسبة ما الى الأعيان • مثلا ان قلت : ان القيامة «تكون» ، فهمت القيامة وفهمت «تكون»، وحملت « تكون » التي في النفس ، على القيامة التي في النفس ، بأن هذا المعنى انما يصح في معنى آخر معقول أيضا ، وهو معقول في وقت مستقبل ، أن يوصف بمعنى ثالث معقول ، وهو معقول الوجود • وعلى هذا القياس الأمر في الماضي • فبين أن المخبر عنه لابد من أن يكون موجودا وجودا ما في النفس • والاخبـــار في الحقيقـــة هو عن الموجود في النفس ، وبالعرض عن الموجود في الخارج • وقد فهمت الآن أن الشيء بماذا يخالف المفهوم للموجود والحاصل ، وأنهما مع ذلك متلازمان •

وعلى أنه قد بلغني أن قوما يقولون : ان الحاصـــل يكون حاصلا ، وليس بموجود ، وقد تكون صفة الشيء ليس شيئـــا لا موجودا ولا معدوما ، وأن « الذى » و «ما» يدلان على غير مايدل عليه الشيء • فهؤلاء ليسوا من جملـــة المميزين • واذا أخذوا بالتمييز بين هذه الألفاظ من حيث مفهوماتها انكشفوا •

فنقول الآن : انه وان لم يكن الموجود ، كما علمت ، جنسا ، ولا مقولا بالتساوى على ما تحته ، فانه معنى متفق فيه على التقديم والتأخير • وأول ما يكون ، يكون للماهيـــة التي هى الجوهر ثم يكون لما بعده • واذ هو معنى واحد على النحو الذى أومأنا اليـــه

فتلحقه عوارض تخصه ، كما قد بينا قبل • فلذلك يكون له علم واحد يتكفل به • كما أن لجميع ما هو صحى علما واحدا •

وقد يعسر علينا أن نعرف حال الواجب والممكن والممتنع بالتعريف المحقق أيضا، بل بوجه العلامة• وجميع ما قيل في تعريف هذه مما بلغك عن الأولين قد يكاد يقتضي دورا • وذلك لأنهم ، على ما مر لك في فنون المنطق ، اذا أرادوا أن يحدوا الممكن ، أخذوا في حده اما الضروري واما المحال ولا وجه غير ذلك • واذا أرادوا أن يحدوا الضروري ، أخذوا في حده اما الممكن واما المحال • واذا أرادوا أن يحدوا المحال أخذوا في حده اما الضروري واما الممكن • مثلا اذا حدوا الممكن قالوا مرة ، انه غير الضروري أو أنه المعدوم ، في الحال الذي ليس وجوده ، وفي أي وقت فرض من المستقبل ، بمحال • ثم اذا احتاجوا الى أن يحدوا الضروري قالوا: اما أنه الذي لا يمكن أن يفرض معدوما ، أو أنه الذي اذا فرض بخلاف ما هو عليه كان محالا • فقد أخذوا الممكن تارة في حده ، والمحال أخرى • وأما الممكن فقد كانوا أخذوا ، قبل ، في حده اما الضروري واما المحال • ثم المحال ، اذا أرادوا أن يحدوه ، أخذوا في حده اما الضروري بأن يقولوا : ان المحال هو ضروري العدم ، واما الممكن بأن يقولوا : انه الذي لا يمكن أن يوجد ، أو لفظا آخر يذهب مذهب هذين •

وكذلك ما يقال من أن الممتنع هو الذي لايمكن أن يكون ، أو هو الذي يجب أن لا يكون • والواجب هو الذي هو ممتنع ومحال أن لا يكون أو ليس بممكن أن لا يكون ، والممكن هو الذي ليس

يمتنع أن يكون أو لا يكون . أو الذى ليس بواجب أن يكون وأن لا يكون ،. وهذا كله كما تراه دور ظاهر . وأما كشف الحال فى ذلك فقد مر لك فى أنولوطيقا .

على أن أولىهذه الثلاثة فى أن يتصور أولا ، هو الواجب . وذلك لأن الواجب يدل على تأكد الوجود ، والوجود أعرف من العدم ، لأن الوجود يعرف بذاته ، والعدم يعرف ، بوجه ما من الوجوه ، بالوجود . ومن تفهمنا هذه الأشياء يتضح لك بطلان قول من يقول : ان المعدوم يعاد لأنه أول شيء مخبر عنه بالوجود . وذلك أن المعدوم اذا أعيد يجب أن يكون بينه وبين ما هو مثله ، لو وجد بدله ، فرق . فان كان مثله انما ليس هو لأنه ليس الذى كان عدم ، وفى حال العدم كان هذا غير ذلك ، فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذى أومانا اليه فيما سلف آنفا .

وعلى أن المعدوم اذا أعيد احتيج أن تعاد جميع الخواص التى كان بها هو ما هو . ومن خواصه وقته ، واذا أعيد وقته كان المعدوم غير معاد ، لأن المعاد هو الذى يوجد فى وقت ثان . فان كان المعدوم تجوز اعادته واعادة جملة المعدومات التى كانت معه ، والوقت اما شيء له حقيقة وجود قد عدم ، أو موافقة موجود لعرض من الأعراض ، على ما عرف من مذاهبهم ، جاز أن يعود الوقت والأحوال ، فلا يكون وقت ووقت ، فلا يكون عود . على أن العقل يدفع هذا دفعا لا يحتاج فيه الى بيان ، وكل ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم .

واجب الوجود وممكن الوجود وخواصهما

ونعود الى ما كنا فيه فنقول: ان لكل واحد من الواجب الوجود ، والممكن الوجود ، خواص • فنقول : ان الأمور التى تدخل فى الوجود تحتمل فى العقل الانقسام الى قسمين ، فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ، وظاهر أنه لا يمتنع أيضا وجوده ، والا لم يدخل فى الوجود ، وهذا الشىء هو فى حيز الامكان ، ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده •

فنقول : ان الواجب الوجود بذاته لا علة له ، وان الممكن الوجود بذاته له علة ،وان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته ، وان الواجب الوجود لا يمكن أن يكون وجوده مكافئا لوجود آخر ، فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر فى وجوب الوجود ويتلازمان • وأن الواجب الوجود لا يجوز أن يجتمع وجوده عن كثرة ألبتة • وأن الواجب الوجود لا يجوز أن تكون الحقيقة التى له مشتركا فيها بوجه من الوجوه ، حتى يلزم من تصحيحنا ذلك أن يكون واجب الوجود غير مضاف ، ولا متغير ، ولا متكثر ، ولا مشارك فى وجوده الذى يخصه •

أما أن الواجب الوجود لا علة له ، فظاهر • لأنه ان كان لواجب الوجود علة فى وجوده ، كان وجوده بها • وكل ما وجوده بشىء ، فاذا اعتبر بذاته دون غيره لم يجب له وجود ، وكل ما اذا اعتبر بذاته دون غيره ، ولم يجب له وجود ، فليس واجب الوجود بذاته • فبين أنه ان كان لواجب الوجود بذاته علة لم يكن واجب

الوجود بذاته ٠ فقد ظهر أن الواجب الوجود لا علة له ٠ وظهر من ذلك أنه لا يجوز أن يكون شيء واجب الوجود بذاته ، وواجب الوجود بغيره ، لأنه ان كان يجب وجوده بغيره ، فلا يجوز أن يوجد دون غيره ، وكلما لا يجوز أن يوجد دون غيره ، فيستحيل وجوده واجبا بذاته ٠ ولو وجب بذاته ، لحصل ٠ ولا تأثير لايجاب الغير في وجوده الذى يؤثر غيره في وجوده فلا يكون واجبا وجوده في ذاتـــه ٠

وأيضا أن كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاتـــه ، فوجوده وعدمه كلاهما بعلة ، لأنه اذا وجد فقد حصل له الوجود متميزا من العدم ، واذا عدم حصل له العدم متميزا من الوجود ٠ فلا يخلو اما أن يكون كل واحد من الأمرين يحصل له عن غيره أو لا عن غيره ، فان كان عن غيره فالغير هو العلة ، وان كان لا يحصل عن غيره ، ومن البين أن كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بأمر جائز غيره ٠

وكذلك في العدم ، وذلك لأن هذا التخصيص اما أن تكفي فيه ماهية الأمر أو لا يكفي فيه ماهية ، فان كانت ماهيته تكفي لأن الأمرين كان ، حتى يكون حاصـــلا ، فيكون ذلك الأمر واجب الماهية لذاته ، وقد فرض غير واجب ، هذا خلف ٠ وان كـــان لايكفي فيه وجود ماهيته ، بل أمر يضاف اليه وجود ذاته ، فيكون وجوده لوجود شيء آخر غير ذاته لابد منه فهو علته ، فله علة ٠ وبالجملة فانما يصير أحد الأمرين واجبا له ، لا لذاته ، بل لعلة ٠

إما المعنى الوجودى فبعلة ، هى علة وجودية ٠ وأما المعنى

العدمى فبعلة ، هى عدم العلة للمعنى الوجودى ، وعلى ما علمت ٠ فنقول : انه يجب أن يصير واجبا بالعلة ، وبالقياس اليها ٠ فانه ان لم يكن واجبا ، كان عند وجود العلة وبالقياس اليها ممكنـــا أيضا ، فكان يجوز أن يوجد وأن لا يوجد غير متخصص بأحـــد الأمرين ، وهذا محتاج من رأس الى وجود شىء ثالث يتعين له به الوجود عن العدم ، أو العدم عن الوجود عند وجود العلة ، فيكون ذلك علة أخرى ، ويتمادى الكلام الى غير النهاية ٠ واذا تمادى الى غير النهاية لم يكن ، مع ذلك ، قد تخصص له وجوده ، فلا يكون قد حصل له وجود ، وهذا محال ٠ لا لأنه ذاهب الى غير النهاية فى العلل فقط ، فان هذا فى هذا الموضع بعد مشكوك فى احالته ، بل لأنه لم يوجد بعد ما به يتخصص وقد فرض موجودا ٠ فقد صح أن كل ما هوممكنالوجود لا يوجـد ما لم يجب بالقياس الى علتـــه ٠

ونقول : ولا يجوز أن يكون واجب الوجود مكـــافئا لواجب وجود آخر ، حتى يكون هذا موجودا مع ذلك ، وذلك موجودا مع هذا ، وليس أحدهما علة للآخر ، بل هما متكافئان فى أمر لزوم الوجود ٠ لأنه لا يخلو اذا اعتبر ذات أحدهما بذاته دون الآخر ، اما أن يكون واجبا بذاته أو لا يكون واجبا بذاته ، فان كـــان واجبا بذاته فلا يخلو اما أن يكون له وجوب أيضا باعتباره مع الثانى ، فيكون الشىء واجب الوجوب بذاته ، وواجب الوجود لأجل غيره ، وهذا محال ، كما قد مضى ٠ واما أن لا يكون لـــه وجوب بالآخر ، فلا يجب أن يتبع وجوده وجود الآخر ، ويلزمه

أن لا يكون لوجوده علاقة بالآخر، حتى يكون انما يوجد اذا وجد الآخر هذا • وأما ان لم يكن واجبا بذاته ، فيجب أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود ، وباعتبار الآخر واجب الوجود • فلا يخلو حينئذ اما أن يكون الآخر كذلك أو لا يكون ، فان كان الآخر كـــذلك فلا يخلو حينئذ اما أن يكون وجوب الوجود لهذا من ذلك ، وذلك في حـــد امكـــان الوجـــود ، أو في حـــد وجـــوب الوجـــود • فـــان كـــان وجوب الوجـــود لهذا من ذلك ، وذلك هو في حـــد وجوب الوجود ، وليس من نفسه ، أو من ثالث سابق ، كما قلناه في وجه سلف ، بل من الذى يكون منه ، كان وجوب وجود هذا شرطا فيه وجوب وجود ما يحصل بعد وجوب وجوده ، بعدية بالذات فلا يحصل له وجوب وجود ألبتة • وان كان وجوب الوجود لهذا من ذلك ، وذلك في حد الامكان ، فيكون وجوب وجود هذا من ذات ذلك وهو في حد الامكان ، ويكون ذات ذلك في حـــد الامكان مفيدا لهذا وجوب الوجود ، وليس له حد الامكان مستفادا من هذا ، بل الوجوب • فتكون العلة لهذا امكان وجود ذلـــك ، وامكان وجود ذلك ليس علته هذا ، فيكونان غير متكافئين ، أعنى ما هو علته بالذات ومعلول بالذات •

ثم يعرض شيء آخر وهو ، أنه اذا كان امكان وجود ذلك هو علة ايجاب وجود هذا ، لم يتعلق وجود هذا بوجوبه، بل بامكانه • فوجب أن يجوز وجوده مع عدمه وقد فرضا متكافئين ، هذا خلف فاذن ليس يمكن أن يكونا متكافئى الوجود ، في حال ما، لا يتعلقان بعلة خارجة ، بل يجب أن يكون أحدهما هو الأول بالذات ، أو

يكون هناك سبب خارج آخر يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة التى بينهما أو يوجب العلاقة بايجابهما · والمضافان ليس أحدهما واجبا بالآخر. بل مع الآخر، والموجب لهما العلة التى جمعتهما، وأيضا المادتان أو الموضوعان أو الموصوفان بهما · وليس يكفى وجود المادتين أو الموضوعين لهما وحدهما ، بل وجود ثالث يجمع بينهما · وذلك لأنه لا يخلو اما أن يكون وجود كل واحد من الآمرين وحقيقته هو أن يكون مع الآخر ، فوجوده بذاته يكون غير واجب ، فيصير ممكنا ، فيصير معلولا ، ويكون كما قلنا ليس علته مكافئة فى الوجود ، فتكون اذن علته أمرا آخر ، فلا يكون هو والآخر علة للعلاقة التى بينهما ، بل ذلك الآخر · وأما أن لا يكون ، فتكون المعية طارئة على وجوده الخاص لاحقة له · وأيضا فان الوجود الذى يخصه لا يكون عن مكافيه من حيث هو مكافيه ، بل عن علة متقدمة ان كان معلولا · فحينئذ اما أن يكون وجوده ذلك عن صاحبه ، لا من حيث يكافيه ، بل من حيث وجود صاحبه الذى يخصه ، فلا يكونان متكافئين ، بل علة ومعلولا · ويكون صاحبه أيضا علة للعلاقة الوهمية بينهما كالأب والابن · واما أن يكونا متكافئين من جملة ما يكون الأمران ليس أحدهما علة للآخر ، وتكون العلاقة لازمة لوجودهما ، فتكون العلة الأولى للعلاقة هى أمر خارج موجد لذاتيهما على ما علمت ، والعلاقة عرضية ، فيكون لا تكافؤ هناك الا بالعرض المباين أو اللازم · وهذا غير ما نحن فيه ، ويكون للذى بالعرض علة لا محالة ، فيكونان من حيث التكافؤ معلولين ·

واجب الوجود واحد

ونقول أيضا : ان واجب الوجود يجب أن يكون ذاتا واحدة والا فليكن كثرة ويكون كل واحد منها واجب الوجود ، فلا يخلو اما أن يكون كل واحد منها في المعنى الذى هو حقيقته ، لا يخالف الآخر ألبتة أو يخالفه • فان كان لا يخالف الآخر فى المعنى الذى لذاته بالذات ، ويخالفه بأنه ليس هو ، وهذا خلاف لا محالة ، فيخالفه فى غير المعنى • وذلك لأن المعنى الذى هو فيهما غير مختلف ، وقد قارنه شيء به صار هذا أو فى هذا ، أو قارنه نفس أنه هذا أو فى هذا ، ولم يقارنه هذا المقارن فى الآخر ، بل ما به صار ذاك ذاك ، أو نفس أن ذاك ذاك ، وهذا تخصيص ما قارن ذلك المعنى ، وبينهما به مباينة •

فاذن كل واحد منهما يباين الآخر به ، وليس يخالفه فى نفس المعنى ، فيخالفه فى غير المعنى •

والأشياء التى هى غير المعنى وتقارن المعنى هى الأعراض واللواحق الغير الذاتية • وهذه اللواحق فاما أن تعرض لوجود الشيء بما هو ذلك الوجود فيجب أن يتفق الكل فيه وقد فرض أنها مختلفة فيه ، وهذا خلف • واما أن تعرض له عن أسباب خارجة لا عن نفس ماهيته ، فيكون لولا تلك العلة لم تعرض ، فيكون لولا تلك العلة لم يختلف ، فيكون لولا تلك العلة لكانت الذوات واحدة أو لم تكن ، فيكون لولا تلك العلة ليس هذا بانفراده واجب الوجود ، وذلك بانفراد ، واجب الوجود لا من

حيث الوجود ، بل من حيث الأعراض ، فيكون وجوب وجود كل واحد منهما الخاص به ، المنفرد له ، مستفادا من غيره • وقد قيل ان كل ما هو واجب الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته، بل هو فى حد ذاته ممكن الوجود ، فتكون كل واحدة من هذه ، مع أنها واجبة الوجود بذاتها ، ممكنة الوجود فى حد ذاتها وهذا محال •

ولنفرض الآن أنه يخالفه فى معنى أصلى ، بعد ما يوافقه فى المعنى ، فلا يخلو ذلك المعنى اما أن يكون شرطـــــا فى وجوب الوجود ، أو لا يكون • فان كان شرطا فى وجوب الوجود ، فظاهر أنه يجب أن يتفق فيه كل ما هو واجب الوجود ، وان لم يكن شرطا فى وجوب الوجود ، فوجوب الوجود متقرر دونه وجوب وجود ، وهو داخل عليه ، عارض ، مضاف اليه ، بعد ما تم ذلك وجوب وجود ، وقد منعنا هذا وبينا فساده • فاذن لا يجوز أن يخالفه فى المعنى •

بل يجب أن نزيد لهذا بيانا من وجه آخر وهو : أن انقسام معنى وجوب الوجود فى ا لكثرة لا يخلو من وجهين : اما أن يكون على سبيل انقسامه بالفصول واما على سبيل انقسامه بالعوارض• ثم من المعلوم أن الفصول لا تدخل فى حد ما يقام مقام الجنس • فهى لا تفيد الجنس حقيقته ، وانما تفيده القوام بالفعل ، وذلك كالناطق ، فان الناطق لا يفيد الحيوان معنى الحيوانيـــة ، بل يفيده القوام بالفعل ذاتا موجودة خاصة •

فيجب أيضا أن تكون فصول وجوب الوجود ، ان صحت ، بحيث لا تفيد وجوب الوجود حقيقة وجوب الوجود ، بل يفيده الوجود بالفعل · وهذا محال من وجهين : أحدهما ، أنه ليس حقيقة وجوب الوجود الا نفس تأكد الوجود ، لا كحقيقة الحيوانية التى هى معنى غير تأكد الوجود ، والوجود لازم لها ، أو داخل عليها، كما علمت · فاذن افادة الوجود لوجوب الوجود، هى افادة شرط من حقيقته ضرورة ، وقد منع جواز هذا ما بين الجنس والفصل · والوجه الثانى ، أنه يلزم أن تكون حقيقة وجوب الوجود متعلقة فى أن تحصل بالفعل بموجب له ، فيكون المعنى الذى به يكون الشىء واجب الوجود يجب وجوده بغيره ، وانما كلامنا فى وجوب الوجود بالذات ، فيكون الشىء الواجب الوجود بذاتـــه واجب الوجود بغيره ، وقد أبطلنا هذا ·

فقد ظهر أن انقسام وجوب الوجود الى تلك الأمور ، لا يكون انقسام المعنى الجنسى الى الفصول · فتبين أن المعنى الذى يقتضى وجوب الوجود لا يجوز أن يكون معنى جنسيا ينقسم بفصول أو أعراض ، فبقى أن يكون معنى نوعيا · فنقول : ولا يجوز أن تكون نوعيته محمولة على كثيرين ، لأن أشخاص النوع الواحد ، كما بينا ، اذا لم تختلف فى المعنى الذاتى ، وجب أن تكون انما تختلف بالعوارض ، وقد منعنا امكان هذا فى وجوب الوجود ، وقد يمكن أن نبين هذا بنوع من الاختصـــار ، ويكون الغرض راجعا الى ما أردناه ·

فنقول : ان وجوب الوجود اذا كان صفة للشيء وموجودا له ، فاما أن يكون واجبا في هذه الصفة ، أى في وجوب الوجود ، أن تكون عين تلك الصفة موجودة لهذا الموصوف ، فميتنع الواحد منها أن يوجد وجودا لا يكون صفة له ، فميتنع أن يوجد لغيره ، فيجب أن يوجد له وحده ، واما أن يكون وجودها له ممكنا غير واجب • فيجوز أن يكون هذا الشيء غير واجب الوجود بذاتـــه وهو واجب الوجود بذاته ، هذا خلف • فوجوب الوجود لا يكون الا لواحد فقط •

فان قال قائل : ان وجوده لهذا ، لا يمنع وجوده صفة للآخر فكونه صفة للآخر لا يبطل وجوب كونه صفة له • فنقول : كلامنا في تعيين وجوب الوجود صفة له ، من حيث هو له ، من حيث لا يلتفت فيه الى الاخر ، فذلك ليس صفة للأخر بعينه ، بل مثلها الواجب فيها ما يجب في تلك بعينها • وبعبارة أخرى نقول : ان كون الواحد منها واجب الوجود ، وكونه هو بعينه ، اما أن يكون واحدا ، فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هو بعينه وليس غيره • وان كان كونه واجب الوجود ، غير كونه هو بعينـــه ، فمقارنة واجب الوجود لأنه هو بعينه ، اماأن يكون أمرا لذاته، أو لعلة وسبب موجب غيره • فان كان لذاته ، ولأنـــه واجب الوجود ، فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه ، وان كان لعلة وسبب موجب غيره ، فلكونه هذا بعينه سبب ، فلخصوصية وجوده المنفرد سبب ، فهو معلول •

فاذن واجب الوجود واحد بالكلية ليس كأنواع تحت جنس،

وواحد بالعدد ليس كأشخاص تحت نوع ، بل معنى شرح اسمه له فقط ، ووجوده غير مشترك فيه · وسنزيد هذا ايضاحا فى موضع آخر · فهذه الخواص التى يختص بها واجب الوجود ·

وأما الممكن الوجود ، فقد تبين من ذلك خاصيته وهو أنه يحتاج ضرورة الى شىء آخر يجعله بالفعل موجودا · وكل ما هو ممكن الوجود فهو دائما ، باعتبار ذاته ، ممكن الوجود ، لكنــــه ربما عرض أن يجب وجوده بغيره ، وذلك اما أن يعرض له دائما ، واما أن يكون وجوب وجوده عن غيره ليس دائما ، بل فى وقت دون وقت · فهذا يجب أن يكون له مادة تتقدم وجوده بالزمان ، كما سنوضحه ·

والذى يجب وجوده بغيره دائما ، فهو أيضــــا غير بسيط الحقيقة · لأن الذى له باعتبار ذاته ، غير الذى له من غيره ، وهو حاصل الهوية منهما جميعا فى الوجود ، فلذلك لاشىء غير واجب الوجود تعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه ، وهو الفرد ، وغيره زوج تركيبى » (١) ·

---

١ ــ كتاب الشفاء ، الالهيات جـ ١ ص ٢٩ ــ ٤٧ ·

الصفات الأولى للمبدأ الواجب الوجود

« فقد ثبت لك الآن شيء واجب الوجود ، وكان ثبت لك أن واجب الوجود واحد ، فواجب الوجود واحد لا يشاركه في رتبته شيء ، فلا شيء سواه واجب الوجود ، واذ لا شيء سواه واجب الوجود ، فهو مبدأ وجوب الوجود لكل شيء ، ويوجبه ايجابا أوليا أو بواسطة ، واذا كان كل شيء غيره فوجوده من وجوده فهو أول ولا نعني بالأول معنى ينضاف الى وجوب وجوده حتى يتكثر به وجوب وجوده ، بل نعني به اعتبار اضافته الى غيره ·

وأعلم أنا اذا قلنا بل بينا أن واجب الوجود لا يتكثر بوجه من الجوه ، وأن ذاته وحداني صرف محض حق ، فلا نعني بذلك أنه أيضا لا يسلب عنه وجودات ، ولا تقع له اضافة الى وجودات ، فان هذا لا يمكن · وذلك لأن كل موجود فيسلب عنه أنحاء من الوجود مختلفة كثيرة،ولكل موجود الى الموجودات نوع من الاضافة والنسبة ، وخصوصا الذى يفيض عنه كل وجود ، لكنـــا نعنى بقولنا انه وحداني الذات لا يتكثر أنه كذلك في ذاته ، ثم ان تبعته اضافات ايجابية وسلبية كثيرة فتلك لوازم للذات معلولة للذات ، توجد بعد وجود الذات ، وليست مقومة للذات ولا أجزاء لهـــا ·

فان قال قائل : فان كانت تلك معلولة فلها أيضا اضافــــة أخرى ، ويذهب الى غير النهاية ·

فانا نكلفه أن يتأمل ما حققناه فى باب المضاف من هذا الفن، حيث أردنا آن نبين أن الاضافة تتناهى وفى ذلك انحلال شكه ٠

ونعود فنقول : ان الأول لا ماهية له غير الانية ، وقد عرفت معنى الماهية ، وبماذا تفارق الانية فيما تفارقه فى افتتـــاح تبياننا هذا فنقول : ان واجب الوجود لا يصح آن يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود ، بل نقول من رأس : ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود ، كالواحد قد يعقل نفس الواحد ، وقد يعقل من ذلك أن ماهيته هى مثلا انسان أو جوهر آخر من الجواهر ، وذلـك الانســـان هـو الـذى هو واجب الوجود ، كما انه قد يعقل من الواحد آنه ماء أو هواء أو انســـان وهو واحـد ٠

وقد تتأمل فتعلم ذلك مما وقع فيه الاختلاف فى أن المبدأ فى الطبيعيات واحد أو كثير ٠

فبعضهم جعل المبدأ واحدا ، وبعضهم جعله كثيرا ٠

والذى جعله منهم واحدا فمنهم من جعل المبدأ الأول لا ذات الواحد ، بل شيئا هو الواحد ، مثل ماء آو هواء أو نار أو غير ذلـك ٠

ومنهم من جعل المبدأ ذات الواحد من حيث هو واحد ، لاشىء عرض له الواحد ، ففرق اذن بين ماهية يعرض لهـــا الواحد

والموجود ، وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود ·

فنقول : ان واجب الوجود لا يجوز أن يكون على الصفة التى فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما ، وتكون تلك الماهية واجبة الوجود ، فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتهـــا وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية أنه انسان ، فيكون أنه انسان غير أنه واجب الوجود ، فحينئذ لا يخلو اما أن يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة ، أو لا يكون ، ومحال أن لا يكون لهذا المعنى حقيقة ، وهى مبدأ كل حقيقة ، بل هى تؤكد الحقيقة وتصححها ·

فان كان له حقيقة وهى غير تلك الماهية ، فان كـــان ذلك الوجوب من الوجود يلزمه أن يتعلق بتلك الماهية ولا يجب دونها ، فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود يوجـــد بشىء ليس هو ، فلا يكون واجب الوجود ، من حيث هو واجب الوجود ، وبالنظر الى ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود ، لأن له شيئا به يجب ، وهذا محال اذا أخذ مطلقا غير مقيد بالوجود الصرف الذى يلحق الماهية ، واذا أخذ لاحقـــا للماهية فانه وان كان قد يقارن ذلك الشىء فليست تلك الماهية ألبتة واجبة الوجود مطلقا ، ولا عارضا لها وجوب الوجود مطلقا ، لأنها لا تجب فى كل وقت ، وواجب الوجود مطلقا يجب فى كل وقت ، وليس هكذا حال الوجود اذا أخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب الصرف الذى يلحق الماهية ، فلا ضير لو قال قائل : ان ذلك الوجود معلول للماهية من هذه الجهة أو لشىء آخر ·

وذلك لأن الوجود يجوز أن يكون معلولا ، والوجوب المطلق الذى بالذات لا يكون معلولا ، فبقى أن يكون واجب الوجود بالذات مطلقا متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه ، واجب الوجود من دون تلك الماهية ، فتكون تلك الماهية عارضة لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه ان كان يمكن ، فواجب الوجود مشار اليه بالعقل فى ذاته ، ويتحقق واجب الوجود وان لم تكن تلك الماهية العارضة ، فاذن ليست تلك الماهية ماهية للشىء المشار اليه بالعقل أنه واجب الوجود ، بل ماهية لشىء آخر لا حق له ، وقد كانت فرضت ماهية لذلك الشىء لا شىء آخر ، هذا خلف ، فلا ماهية لواجب الوجود غير أنه واجب الوجود،وهذه هى الانية .

ونقول : ان الانية والوجود لو صارا عارضين للماهية فلا يخلو اما أن يلزمها لذاتها ، أو لشىء من خارج ، ومحال أن يكون لذات الماهية ، فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم أن يكون للماهية وجود قبل وجودها ، وهذا محال . ونقول ان كل ماله ماهية غير الانية فهو معلول ، وذلك لأنك علمت أن الانية والوجود لا يقوم من الماهية التى هى خارجة عن الانية مقام الأمر المقوم ، فيكون من اللوزام ، فلا يخلو :

اما أن يلزم الماهية لأنها تلك الماهية .

واما أن يكون لزومها اياها بسبب شىء . ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود ، ولن يتبع موجود الا موجودا ، فان كانت الانية تتبع الماهية وتلزمها لنفسها ، فتكون الانية قد تبعت فى

وجودها وجودا ، وكل ما يتبع فى وجوده وجودا فان متبوعـــه موجود بالذات قبله ، فتكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها، وهذا خلف · فبقى أن يكون الوجود لها عن علة ، فكل ذى ماهية معلول ، وسائر الأشياء غير الواجب الوجود فلها ماهيات ، وتلك الماهيات هى التى بأنفسها ممكنة الوجود ، وانما يعرض لها وجود من خارج ·

فالأول لا ماهية له ، وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه ، فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الأوصاف عنه، ثم سائر الأشياء التى لها ماهيات فانها ممكنة توجد به ، وليس معنى قولى : انه مجرد الوجود بشط سلب سائر الزوائد عنه أنه الوجود المطلق المشترك فيه ان كان موجود هذه صفته ، فان ذلك ليس الموجود المجرد بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب، أعنى فى الأول أنه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب ، وهـــذا الآخر هو الموجود لا بشرط الزيادة ، فلهذا ما كان الكلى يحمل على كل شىء ، وذلك لا يحمل على كل ما هناك زيادة ، وكل شىء غيره فهناك زيادة ·

والأول أيضا لا جنس له ، وذلك لأن االاول لا ماهية له ، وما لا ماهية له فلاجنس له ، اذ الجنس مقول فى جواب ما هو والجنس من وجه هو بعض الشىء ، والأول قد تحقق أنـــه غير مركب ·

وأيضا أن معنى الجنس لا يخلو :

اما أن يكون واجب الوجود فلا يتوقف الى أن يكون هناك فصل ٠

وانلم يكن واجب الوجود وكان مقوما لواجب الوجود كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب الوجود ، وهذا خلف ، فالأول لاجنس له ٠

ولذلك فان الأول لا فصل له ، واذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له ، ولا برهان عليه ، لانه لا علة له ، ولذلك لا لم له ، وستعلم أنه لا لمية لفعله ٠ ولقائل أن يقول : انكم ان تحاشيتم أن تطلقوا على الأول اسم الجوهر فلستم تتحاشون أن تطلقوا عليه معناه ، وذلك لأنه موجود لا فى موضوع ، وهذا المعنى هو الجوهر الذى جنستموه له ٠ فنقول : ليس هذا معنى الجوهر الذىجنساه، بل معنى ذلك أنه الشىء ذو الماهية المتقررة الذى وجوده ليس فى موضوع كجسم أو نفس ، والدليل على أنه اذا لم يعن بالجوهر هذا لم يكن جنسا ألبتة ، هو أن المدلول عليه بلفظ الموجود ليس يقتضى جنسيته ، والسلب الذى يلحق به لا يزيده على الوجود الا نسبة مباينة : وهذا المعنى ليس فيه اثبات شىء محصل بعد الوجود ، ولا هو معنى لشىء بذاته ، بل هو بالنسبة فقط ، فالموجود لا فى موضوع انما المعنى الاثباتى فيه الذى يجوز أن يكو نلذات ما ، هو الموجود ، وبعده شىء سلبى ومضاف خارج عن الهوية التى تكون للشىء ٠ فهذا المعنى ان أخذ على هذا الوجه لم يكن جنسا ، وأنت قد علمت هذا فى المنطق علما متقنا ٠

وقد علمت فى المنطق أيضا أنا اذا قلنا : كل « ا » مثلا ، عنينا كل شىء موصوف بأنه « ا » ولو كانت له حقيقة غير الألفية، فقولنا فى حد الجوهر : انه الموجود لا فى موضوع ، معناه أنه الشىء الذى يقال عليه موجود لا فى موضوع ، على أن الموجود لا فى موضوع محمول عليه ، وله فى نفسه ماهية مثل الانسان والحجر ، والشجر ، فهكذا يجب أن يتصور الجوهر حتى يكون جنسا . والدليل على أن بين الأمرين فرقا وأن الجنس أحدهما دون الآخر ، أنك تقول لشخص انسان ما مجهول الوجود : انه لا محالة هو ما وجوده أن لا يكون فى موضوع ، ولا تقول : انه لا محالة موجودا لآن لا فى موضوع ، وكأنا قد بالغنا فى تعريف هذا حيث تكلمنا فى المنطق .

توحيد واجب الوجود

وبالحرى أن نعيد القول فى أن حقيقة الأول موجودة للأول دون غيره ، وذلك لأن الواحد ـ بما هو واجب الوجود ـ يكون ما هو به هو ،وهو ذاته ، ومعناه اما مقصورا عليه لذات ذلك المعنى ، أو لعلة ، مثلا : لو كان الشيء الواجب الوجود هو هـــذا الانسان ، فلا يخلو اماأن يكون هو هذا للانسانية ولأنه انسان ، أو لا يكون ٠

فان كان لأنه انسان هو هذا ، فالانسانية تقتضى أن يكون هذا فقط ، فان وجدت لغيره فما اقتضت الانسانية أن يكون هذا، بل انما صار هذا لأمر غير الانسانية ٠

وكذلك الحال فى حقيقة واجب الوجود ، فانها ان كـــانت لأجل نفسها هى هذا المعين استحال أن تكون تلك الحقيقة لغيره ، فتكون تلك الحقيقة ليست الا هذا ٠ وان كان تحقق هذا المعنى لهذا المعين لا عن ذاته ، بل عن غير ، وانما هو هو لأنه هذا المعين ، فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره ، فلا يـــكون واجب الوجود ، وهذا خلف ، فاذن حقيقة الواجب الوجود الواحد فقط ٠ وكيف تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين ، والشئان انمـــا يكونان اثنين اما بسبب المعنى ، واما بسبب الحـامل للمعنى ، واما بسبب الوضع أو المكان ، أو بسبب الوقت والزمـــان ، وبالجملة لعلة من العلل ؟ لأن كل اثنين لا يختلفان بالمعنى ، فانما يختلفان بشيء عارض للمعنى مقارن له ، فكل ما ليس له وجود

الا وجود معنى ، ولا يتعلق بسبب خارج أو حالة خارجة ، فبماذا يخالف مثله ؟ فاذن لا يكون له مشارك في معناه ، فالأول لاندله ٠

وأيضا ، فانا نقول : ان وجوب الوجود لا يجوز أن يكون معنى مشتركا فيه لعدة بوجـــه من الوجوه ، لا متفقى الحقائق والأنواع ولا مختلفى الحقائق والأنواع ٠

أما أول ذلك فان وجوب الوجود لا ماهية له تقارنـــه غير وجوب الوجود،فلا يمكن أن يكون لحقيقة وجوب الوجود اختلاف بعد وجوب الوجود ٠

وأيضا ، لا يخلو اما آن يكون ما يختلف به آحـــاد واجب الوجود بعد الاتفاق في وجوب الوجود أشياء موجودة لكل واحد من المتفقين فيه بها يخالفه صاحبه ، أو غير موجودة لشيء منها ، أو موجودة لبعضها وليس في البعض آلآخر الا عدمها ٠ فان كانت غير موجودة وليس هناك شيء يقع به الاختلاف بعد الاتفاق ، فلا اختلاف بينهما في الحقائق ، فهي متفقة الحقائق ، وقد قلنا انها تختلف حقائقها بعد ما اشتركت فيه ، وان كانت غير موجودة في بعضها وموجودة في بعضها ، مثلا أن يكون أحدهما انفصل عن الآخر بأن له حقيقة وجوب الوجود ، وشـــيئا هو الشرط في الانفصال ، وللآخر حقيقة وجوب الوجود مع عدم الشرط الذى لذلك ،وانما فارقه لأجل ها العدم فقط ، وليس هنـــاك شيء الا العدم ينفصل به عن الآخر ، فيكون من شأن وجوب الوجود بالحقيقة التي له أن تثبت قائمة مع عدم شرط يلحق به ، والعدم

لا معنى له محصلا فى الأشياء ، والا لكان فى شيء واحد معان بلا نهاية فان فيه اختلاف أشياء بلا نهاية .

فلا يخلو اما أن يكون وجوب الوجود متحققا فى الثانى من دون الزيادة التى له ، أو لا يكون . فان لم يكن ، فيكون ليس له دونه وجوب الوجود ، ويكون شرطا فى وجوب الوجود فى الآخر أيضا . وان كان ، فتكون الزيادة فصلا أيضا ، وليس من شرط وجوب الوجود ، وهو مع ذلك مركب، وواجب الوجود غير مركب . وان كان لكل واحد منهما ما ينفصل به عن الآخر ، فهو يقتضى التركيب فى كل واحد منهما .

ثم لا يخلو أيضا ، اما أن يكون وجوب الوجود يتم وجوب وجود دون كل واحد من الزيادتين ، أو يكون ذلك شرطا له فى أن يتم . فان تم ، فوجوب الوجود لا اختلاف فيه بالذات ، انما الاختلاف فى العوارض التى تلحقه ، وقد قام الوجود واجبا مستغنيا فى قوامه عن تلك اللواحق .

وان لم يتم فلا يخلو : اما أن لايتم دون ذلك فى أن يكون له حقيقة وجوب الوجود ، واما أن يكون وجوب الوجود معنى متحققا فى نفسه ، وليس ذانك ولا أحدهما داخلا فى هويته من حيث هو واجب الوجود ، ولكنه لابد من أن يصير حاصل الوجود بأحدهما ، مثل أن الهيولى ـ وان كانت لها جوهريتها فى حد هيوليتها ـ فان وجودها بالفعل اما بهذه الصورة أو بالأخرى ، وأيضا اللون ، فانه وان كان فصل السواد لا يقومه ـ من حيث

هو لون ولا فصل البياض ـ فان كل واحد منهما كالعلة له فى أن يوجد بالفعل ويحصل ، وليس أحدهما علة له بعينه ، بل أيهما اتفق ، ولكن ذلك فى حال ، وذلك فى حال ٠

فان كان الأمر على مقتضى الوجه الأول ، فكل واحد منهما داخل فى تقويم وجوب الوجود وشرط فيه ، فحيث كان وجوب الوجود ، وجب أن يكون معه ، وان كان على مقتضى المعنى الثانى فواجب الوجود يحتاج الى شىء يوجد به ، فيكون واجب الوجود ـ من بعدما يتقرر له معنى أنه واجب الوجود ـ يحتاج الى شىء آخر يوجد به ، وهذا محال ٠

وأما فى اللون ، وفى الهيولى ، فليس الأمر هناك على هذه الصورة ، فان الهيولى فى أنها هيولى شىء ، واللون فى أنه لون شىء ، وفى أنه موجود شىء ٠ ونظير اللون هناك هو واجب الوجود ههنا ، ونظير فصلى السواد والبياض هناك هو ما يختص به كل كل واحد من المفروضين ههنا ، فكما أن كل واحد من فصلى السواد والبياض لا مدخل لهما فى تقرير اللونية ، كذلك يجب أن يكون خاصة كل واحد من هذين المفروضين لا مدخل لهما فى تقرير وجوب الوجود ٠

وأما هناك ، فكان المدخل للفصلين فى أن صار اللون موجودا ، أى صار اللون شيئا هو غير اللون ، وزائدا على أنه لون ، وههنا ليس يمكن ذلك ، لأن وجوب الوجود يكون متقرر الوجود ، بل

هو تقرر الوجود ، بل الوجود شرط في تقرير ماهيـــة واجب الوجود ، أو هو نفسه مع عدم عدم ، أو امتناع بطلان .

وأما في اللون ، فالوجود لاحق يلحق ماهية هى اللون ، فتوجد الماهية التى هى بنفسها لون عينا موجودة بالوجود . فلو كانت الخاصة ليست علة فى تقرير ماهية وجوب الوجود ، بل فى أن يحصل له الوجود ، وكان الوجود أمرا خارجا عن تلك الماهية خروجها عن ماهية اللون ، كان الامر مستمرا على قياس قياس سائر الأشياء العامة المنفصلة بفصول ، وبالجملة المنقسمة فى معان مختلفة ، لكن الوجود يجب أن يكون حاصلا حتى يكون وجوبه ، فتكون الخاصة كأنها تحتاج اليها كشىء فى أمر هو الذى استغنى فيه عنه ، وهذا خلف ، محال ، بل الوجوب ليس له الوجود كشىء ثان يحتاج اليه ، كما للونية وجود ثان . وبالجملة كيف يكون شىء خارج عن وجوب الوجود شرطا فى وجوب الوجود ؟ ومع ذلك فان حقيقة وجوب الوجود كيف يتعلق بموجب لـــه ، فيكون وجوب الوجود فى نفسه امكان الوجود ؟ .

ونقرر من رأس فنقول : بالجملة ان الفصول ومـــا يجرى مجراها لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسى من حيث معناه ، بل انما كانت علة لتقويم الحقيقة موجودة ، فان الناطق ليس شرطا يتعلق به الحيوان فى أن له معنى الحيوان وحقيقته ، بل فى أن يكون موجودا معينا . واذا كان المعنى العـــام هو نفس واجب الوجود ، وكان الفصل يحتاج اليه فى أن يكون واجب الوجود

موجودا ، فقد دخل ما هو كالفصل فى ماهية ما هو كالجنس ، والحال فيما يقع به اختلاف غير فصلى فى جميع هذا ظاهر ، فبين أن وجوب الوجود ليس مشتركا فيه ، فالأول لا شريك له ، واذ هو برىء عن كل مادة وعلائقها وعن الفساد ، وكلاهما شرط مع ما يقع تحت التضاد ، فالأول لا ضد له ٠

فقد وضح أن الأول لا جنس له ، ولا ماهية له ، ولا كيفية له ، ولا كمية له ، ولا أين له ، ولا متى له ،ولا ندله ، ولا شريك له ، ولا ضد له ، تعالى وجل ، وأنه لا حد له ، ولا برهان عليه ، بل هو البرهان على كل شىء ، بل هو انما عليه الدلائل الواضحة، وأنه اذا حققته فانما يوصف بعد الانية بسلب المشابهات عنه ، وبايجاب الاضافات كلها اليه،فان كل شىء منه وليس هو مشاركا لما منه ، وهو مبدأ كل شىء وليس هو شيئا من الأشياء بعده

واجب الوجود تام وخير وحق وعقل

فواجب الوجود تام الوجود ، لأنـــه ليس شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصرا عنه ، ولا شيء من جنس وجوده خارجا عن وجوده يوجد لغيره ، كما يخرج فى غيره ، مثل الانسان ، فان أشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه ، وأيضا فان انسانيته توجد لغيره . بل واجب الوجود فوق التمام ، لأنه ليس انما له الوجود الذى فقط ، بل كل وجود أيضا فهو فاضل عن وجوده ، وله ، وفائض عنه .

وواجب الوجود بذاته خير محض ، والخير بالجملة هو مـــا يتشوقه كل شيء هو الوجود ، أو كمال الوجود من باب الوجود . والعدم من حيث هو عدم لا يتشوق اليه، بل من حيث يتبعه وجود أو كمال للوجود ، فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود ، فالوجــود خير محض وكمال محض .

فالخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء فى حده ويتم بـــه وجوده ، والشر لا ذات له ، بل هو اما عدم جوهر ، أو عدم صلاح لحـــال الجوهر . فالوجـــود خيريـــة ، وكمـــال الوجود خيريـــة الوجـــود . والوجود الذى لا يقارنـــه عـــدم ـ لا عـــدم جوهر ، ولا عدم شيء للجوهر ، بل هو دائما بالفعل ـ فهو خير محض ، والممكن الوجود بذاته ليس خيرا محضا ، لأن ذاته بذاته لا يجب له الوجود بذاته ، فذاته تحتمل العدم ، وما احتمل العدم بوجه

ما فليس من جميع جهاته بريئا من الشر والنقص ، فاذن ليس الخير المحض الا الواجب الوجود بذاته ٠

وقد يقال أيضا : خير ، لما كان مفيدا لكمالات الأشيـــــاء وخيراتها،وقد بان أن واجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيدا لكل وجود ، ولكل كمال وجود ، فهو من هذه الجهة خير أيضـــا لا يدخله نقص ولا شر ، وكل واجب الوجود فهو حق ، لأن حقية كل شيء خصوصية وجوده الذى يثبت له ، فلا أحق اذن من واجب الوجود ٠

وقد يقال : حق ، أيضا ، لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا ، فلا أحق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا ، ومع صدقه دائما ، ومع دوامه لذاته لا لغيره ، وسائر الأشياء فان ماهياتها كما علمت لا تستحق الوجود ، بل هى فى أنفسها وقطع اضافتها الى واجب الوجود تستحق العدم ، فلذلك كلها فى أنفسها باطلة ، وبه حقه ، وبالقياس الى الوجه الذى يليه حاصـــلة ، فلذلك كل شيء هالك الا وجهه ، فهو أحق بأن يكون حقا ٠

وواجب الوجود عقل محض ، لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه ، وقد عرفت أن السبب فى أن لا يعقل الشيء هو المـــادة وعلائقها لا وجوده ٠ وأما الوجود الصورى فهو الوجود العقلى وهو الوجود الذى اذا تقرر فى شيء صار للشيء به عقل ، والذى يحتمل نيله هو عقل بالقوة ، والذى ناله بعـــد القوة هو عقل

بالفعل على سبيل الاستكمال ، والذى هو له ذاته هو عقل بذاته ٠ وكذلك هو معقول محض ، لأن المانع للشيء أن يكون معقولا هو أن يكون فى المادة وعلائقها ، وهو المانع عن أن يكون عقلا ٠

وقد تبين لك هذا فالبرىء عن المـــادة والعلائق ، المتحقق بالوجود المفارق ، هو معقول لذاته ، ولأنه عقل بذاته وهو أيضا معقول بذاته فهو معقول ذاته ، فذاته عقل وعاقل ومعقول ، لا أن هناك أشياء متكثرة ٠ وذلك لأنه بما هو هويـــة مجردة عقل ، وبمـــا يعتبر له أن هويتـــة المجردة لذاتـه فهو معقول لذاته ، وبمـــا يعتبر له أن ذاتـه لـه هوية مجردة فهو عاقل ذاته ، فان المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشيء ، والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشيء ، وليس من شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر ، بل شيء مطلقا ، والشيء مطلقا أعم من هو أو غيره ٠

فالأول باعتبار أن له ماهيـة مجردة لشيء ، هو عـــاقل ، وباعتبار أن ماهيته المجردة لشيء ، هو معقول ، وهذا الشيء هو ذاته ، فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التى لشيء هو ذاتـــــه ، ومعقول بأن ماهيته المجردة هى لشيء هو ذاته ٠

وكل من تفكر قليلا علم أن العاقل يقتضى شيئا معقولا ، وهذا الاقتضاء لا يتضمن أن ذلك الشيء آخر أو هو ، بل المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضـــاء يوجب أن يكون شــــيئا آخر أو هو ، بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك ، وتبين أنه من المحال أن يكون ما يتحرك هو ما يحرك ، ولذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد أن فى الأشياء شيئا متحركا عن ذاته ،

الى وقت أن قام البرهان على امتناعه ، ولم يكن نفس تصـــور المحرك والمتحرك يوجب ذلك ، اذ كان المتحرك يوجب أن يكون له شيء محرك مطلقا بلا شرط أنه آخر أو هو ، والمحرك يوجب أن يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط أنه آخر أو هو ·

وكذلك المضافات تعرف اثنينيتها لأمر ، لا لنفس النسبة والاضافة المفروضة فى الذهن ، فانا نعلم علما يقينا أن لنا قوة نعقل بها الأشياء · فاما أن تكون القوة التى نعقل بها هذه القوة هى هذه القوة نفسها ، فتكون هى نفسها تعقل ذاتها ، أو تعقل ذلك قوة أخرى ، فتكون لنا قوتان : قوة نعقل الأشياء بها ، وقوة نعقل بها هذه القوة ، ثم يتسلسل الكلام الى غير النهاية ، فيكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل ، فقد بان أن نفس كون الشيء معقولا لا يوجب أن يكون معقولا لشيء ، ذلك الشيء آخر·

وبهذا تبين أنه ليس يقتضى العاقل أن يكون عاقل شيء آخر بل كل ما توجد له الماهية المجردة فهو عاقل ، وكل ماهية مجردة توجد له أو لغيره فهو معقول ، اذ كانت هذه الماهية لذاتها عاقلة ، ولذاتها أيضا معقولة لكل ماهية مجردة تفارقها أو لا تفارقها · فقد فهمت أن نفس كونه معقولا وعاقلا ، ولا يوجب أن يكون اثنين فى الذات ، ولا اثنين فى الاعتبار أيضا ، فانه ليس تحصيل الأمرين الا اعتبار أن ماهية مجردة لذاته ، وأنه ماهية مجردة ذاته لها ، وههنا تقديم وتأخير فى ترتيب المعـــانى ، والغرض

المحصل شيء واحد بلا قسمة ، فقد بان أن كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة ألبتة ·

وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشـــياء من الأشياء ، والا فذاته اما متقومة بما يعقل ، فيكون تقومهـــا بالأشياء ، واما عارضة لها أن تعقل ، فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ، وهذا محال · ويكون لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال ، ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير ، والأصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه ، ولأنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ لـــه وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعهـــا أولا وبتوسط ذلك بأشخاصها ·

ومن وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مـــع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا مشخصا بل على نحو آخر نبينه ، فانه لا يجوز أن يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها أنها موجودة غير معدومة ، وتارة يعقل عقلا زمانيا منها أنهـــا معدومة غير موجودة ، فيكون لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانيـــة ، فيكون واجب الوجود متغير الذات ، ثم الفاسدات ان عقلت بالماهيـــة المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة ، وان أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة ، ونحن قد بينا في كتب أخرى أن كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانمـــا تدرك

من حيث هى محسوسة أو متخيلة بآلــة متجزئـة ، وكمـــا أن اثبات كثير من الأفاعيل للواجب والوجــود نقص لــه ، كذلك اثبـات كثير من التعقلات ، بـل واجب الوجـــود انمـا يعقل كـل شيء على نحو كلى ، ومــع ذلــك فـلا يعــزب عنــه شيء شخصى ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، وهذا من العجايب التى يحوج تصورها الى لطف قريحة ٠

وأما كيفية ذلك ، فلأنه اذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود ، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ، ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما واجبا بسببه ، وقد بينا هذا ، فتكون هذه الأسباب يتأدى بمصادماتها الى آن توجد عنها الأمور الجزئية ٠ والأول يعلم الاسباب ومطابقاتهـــا ، فيعلم ضرورة ما يتأدى اليها،وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات، لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذا ، فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هى كلية ، أعنى من حيث لها صفات ٠ وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص أو حــــال متشخصة لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضا بمنزلتها لكنها تستند الى مباديء كل واحد منها نوعه في شخصه ، فتستند الى أمور شخصية ٠ وقد قلنا : ان مثل هــذا الاســتناد قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها ٠ فان كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصى أيضا ، كان للعقل الى ذلك المرسوم سبيل، وذلك هو الشخص الذىهو واحد فىنوعه لانظير له،ككرة الشمس مثلا،أو كالمشترى،وأما اذا كان النوع منتشرا فىالأشخاص لم يكن

للعقل الى رسم ذلك الشيء سبيل الا أن يشار اليه ابتداء على ما عرفته ·

ونعود فنقول : كما أنك تعلم حركات السماويات كلها ، فانت تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئى يكون بعينه ولكن على نحو كلى ، لأنك تقول فى كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا شماليا نصفيا ينفصل القمر منه الى مقابلة كذا ، ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له أو متأخر عنه مدة كذا ، وكذلك بين حال الكسوفين الاخرين حتى لا تقدر عارضا من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ، ولكنك علمته كليا ،لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال ، لكنك تعلم لحجة ما أن ذلك الكسوف لا يكون الا واحدا بعينه ، وهذا لا يدفع الكلية ان تذكرت ما قلناه من قبل · ولكنك مع هذا كله ، ربما لم يجز أن تحكم فى هذا الآن بوجود هذا الكسوف أو لا وجوده ، الا أن تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية ، وتعلم ما بين هذا المشاهد وبين ذلك الكسوف من المدة ، وليس هذا نفس معرفتك بأن فى الحركات حركة جزئية صفتها صفة ماشاهدت ، وبينها وبين الكسوف الثانى الجزئى كذا ، فان ذلك قد يجوز أن تعلمه على هذا النوع من العلم ولا تعلمه وقت مايشك فيه أنها هل هى موجودة ، بل يجب أن يكون قد حصل لك بالمشاهدة شيء مشار اليه حتى تعلم حال ذلك الكسوف ·

فان منع مانع أن يسمى هذا معرفة للجزء من جهة كلية ، فلا مناقشة معه ، فان غرضنا الآن فى غير ذلك ، وهو فى تعريفنا أن الأمور الجزئية كيف تعلم وتدرك علما وارداكا يتغير معهما العالم،وكيف يعلم ويدرك علما واراكا لايتغير معهما العالم،فانك اذا علمت أمر الكسوفات كمـــا توجد أنت ، أو لو كنت موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف المطلق ، بل بكل كسوف كائن ، ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه لا يغير منك أمرا فان علمك فى الحالين يكون واحدا ، وهو أن كسوفا له وجود بصفات كذا ، بعد كسوف كذا ، أو بعد وجود الشمس فى الحمل كذا ، فى مدة كذا ، ويكون بعد كذا ، وبعده كذا ، ويكون هـــذا العقد منك صادقا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده . فأما ان أدخلت الزمان فى ذلك ، فعلمت فى آن مفروض أن هذا الكسوف ليس بموجود، ثم علمت فى آن آخر أنـــه موجود ، لم يبق علمك ذلـــك عند وجوده ، بـــل يحـدث علم آخـــر ، ويـكون فيك التغير الـذى أشرنـا اليـه ، ولم يصـــح أن تـكون فى وقت الانجلاء على ما كنت قبلى الانجلاء ، هذا وأنت زمانى وآنى ، ولكن الأول الذى لا يدخل فى زمان وحكمه ، فهو بعيد أن يحكم حكما فى هذا الزمان ، وذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديدا ومعرفة جديدة .

واعلم أنك انما كنت تتوصل الى ادراك الكسوفات الجزئية، لاحاطتك بجميع أسبابها ، واحاطتك بكل ما فى السماء ، فاذا

وقعت الاحاطة بجميع أسبابها ووجودها ، انتقل منها الى جميع المسببات ، ونحن سنبين هذا من ذى قبل بزيادة كشف ، فتعلم كيف يعلم الغيب وتعلم من هناك أن الأول من ذاته كيف يعلم كل شيء ، وأن ذلك لأنه مبدأ كل شيء ، ويعلم الأشياء من حالها ، اذ هو مبدأ شيء أو أشياء حالها وحركاتها كذا ، وما ينتج عنها كذا، الى التفصيل بعده ، ثم على الترتيب الذى يلزم ذلك التفصيل لزوم التعدية والتأدية،فتكون هذه الأشياء مفاتيح الغيب التى لايعلمها أحد الا هو ، فالله أعلم بالغيب وهو عالم الغيب والشهادة وهو العزيز الحكيم ٠

صفات واجب الوجود الايجابية والسلبية

ثم يجب أن يعلم أنـــــه اذا قيل عقل للأول قيل على المعنى البسيط الذى عرفته فى كتاب النفس ، وأنه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون فى النفس على المعنى الذى مضى فى كتاب النفس ، فهو لذلك يعقل الأشياء دفعة واحدة من غير أن يتكثر بها فى جوهره ، أو تتصور فى حقيقة ذاته بصورها ، بل تفيض عنه صورها معقولة ، وهو أولى بأن يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته ، ولأنه يعقل ذاته،وأنه مبدأ كل شىء ، فيعقل من ذاته كل شىء ٠

واعلم أن المعنى المعقول قد يؤخذ من الشىء الموجود ، كما عرض أن أخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة، وقد تكون الصورة المعقولة غير مأخوذة عن الموجود ، بل بالعكس، كما أنا نعقل صورة بنائية نخترعها ، ثم تكون تلك الصـــــورة المعقولة محركة لأعضائنا الى أن نوجدها ، فلا تكون وجـــــدت فعقلناها ،ولكن عقلناها فوجدت ٠ ونسبة الكل الى العقل الأول الواجب الوجود هو هذا ، فانه يعقل ذاته وما توجبه ذاته ، ويعلم من ذاته كيفية كون الخير فى الكل ، فتتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده ، لا على أنها تابعـــــة اتباع الضوء للمضىء والاسخان للحار ، بل هو عالم بكيفية نظام الخير فى الوجود ، وأنه عنه وعالم بأن هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذى يعقله خيرا ونظاما ٠

وعاشق ذاته التى هى مبدأ كل نظام ، وخير من حيث هى كذلك ، فيصير نظام الخير معشوقا له بالعرض ، لكنه لا يتحرك الى ذلك عن شوق فانه لا ينفعل منه ألبتة ، ولايشتاق شيئا ولا يطلبه • فهذا ارادته الخالية عن نقص يجلبة شوق وانزعـــاج قصد الى غرض •

ولا يظن أنه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة ، كانت كثرة الصور التى يعقلها أجزاء لذاته ، وكيف وهى تكون بعد ذاته ؟ لأن عقله لذاته ذاته ، ومنها يعقل كل ما بعده ، فعقلـــه لذاته علة عقله ما بعد ذاته،فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته • على أن المعقولات والصور التى له بعد ذاته انما هى معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية ، وانما له اليها اضافة المبدأ الذى يكون عنه لا فيه ، بل اضافات على الترتيب بعضـــها قبل بعض ، وان كانت معا لا تتقدم ولا تتأخر فى الزمان ، فلايكون هناك انتقال فى المعقولات •

ولا يظن أن الاضافة العقلية اليها اضافة اليها كيف وجدت، والا لكان كل مبدأ صورة فى مادة من شأن تلك الصورة أن تعقل بتدبير ما ، من تجريد وغيره ، يكون هو عقلا بالفعل ، بل هـــذه الاضافة اليها وهى بحال معقولة • ولو كانت من حيث وجودها فى الأعيان ، لكان انما يعقل ما يوجد فى كـــل وقت ولا يعقل المعدوم منها فى الأعيان الى أن يوجد ، فيكون لا يعقل من نفسه أنه مبدأ ذلك الشيء على الترتيب الا عندما يصير مبدأ فلا يعقل

ذاته ، لأن ذاته من شأنها أن يفيض عنها كل وجود ، وادراكهـــا من حيث شأنها أنها كذا يوجب ادراك الآخر وان لم يوجد ، فيكون العالم الربوبى محيطا بالوجود الحاصل والممكن ، ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هى معقولة لا من حيثلها وجود فىالأعيان.

فبقى لك النظر فى حال وجودها معقولة أنها تكون موجودة فى ذات الأول كاللوازم التى تلحقه ، أو يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة فى صـــقع الربوبية ، أو من حيث هى موجودة فى عقل أو نفس اذا عقل الأول هذه الصور ، ارتسمت فى أيها كان ، فيكون ذلك العقل أو النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة ، وتكون معقولة له على أنها فيه ، ومعقولة من الأول على أنها عنه ، ويعقل الأول من ذاته أنه مبدأ لها ، فيكون من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه أن الأول مبدأ له بلا واسطة ، بل يفيض وجوده عنه أولا ، وما المعقول منه أنه مبدأ له مبدأ له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا ، وكذلك يكون الحال فى وجود تلك المعقولات ، وان كان ارتسامها فى شىء واحد ، لكن بعضها قبل وبعضــــها بعد ، على الترتيب السببى والمسببى.

واذا كانت تلك الأشياء المرتسمة فى ذلك الشىء من معلولات الأول ، فتدخل فى جملة ما الأول يعقل ذاته مبدأ لهـــا ، فيكون صدورها عنه ليس على ما قلنا من أنه اذا عقل خيرا وجد ، لأنها نفس عقله للخير ، أو يتسلسل الأمر لأنه يحتاج أن يعقل أنهـــا

عقلت ، وكذلك الى مالا نهاية ، وذلك محال فهى نفس عقلــــه للخير • فاذا قلنا لما عقلها وجدت ، ولم يكن معها عقل آخر ، ولم يكن وجودها الا أنها تعقلات ، فانما يكون كأنا قلنا لأنه عقلها عقلها ، أو لأنها وجدت عنه وجدت عنه •

وان جعلت هذه المعقولات أجزاء ذاته عرض تكثر ، وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته أن لا يكون من جهتهـــا واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود ، وان جعلتها أمورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الأفلاطونية ، وان جعلتها موجودة فى عقل ما عرض أيضا ما ذكرنا قبل هذا من المحال •

فينبغى أن تجتهد جهدك فى التخلص من هذه الشـــبهة ، وتتحفظ أن لا تكثر ذاته ، وتبالى بأن تكون ذاته مأخوذة مـــع اضافة ما ممكنة الوجود ، فانها من حيث هى علة لوجود زيــد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها • وتعلم أن العــــالم الربوبى عظيم جدا ، وتملل أنه فرق بين أن يفيض عن الشىء صورة من شأنها أن تعقل ، وأن يفيض عن الشىء صورة معقولة من حيث هى معقولة بلا زيادة ، وهو يعقل ذاته مبدأ لفيضان كل معقول من حيث هو معقول معلول ، كما هو مبدأ لفيضان كـــل موجود من حيث هو موجود معلول • ثم تجتهد فى تأمل الأصول المعطاة والمستقبلة ليتضح لك ما ينبغى أن يتضح •

فالأول يعقل ذاته ونظام الخير الموجود فى الكل أنه كيف يكون بذلك النظام ، لأنه يعقله وهو مستفيض كائن موجود •

وكل معلوم الكون ، وجهة الكون عن مبدئه عند مبدئه، وهو خير غير مناف، وهو تابع لخيرية ذات المبدأ وكمالها المعشوقين لذاتيهما، فذلك الشيء مراد، لكن ليس مراد الأول هو على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض ، فكأنك قد علمت استحالة هذا وستعلم ، بل هو لذاته مريد هذا النحو من الارادة العقلية المحضة ، وحياته هذا أيضا بعينه ، فان الحياة التى عندنا تكمل بادراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفين ، وقد صح أن نفس مدركه _ وهو ما يعقله عن الكل _ هو سبب الكل وهو بعينه مبدأ فعله، وذلك ايجاد الكل، فمعنى واحد منه هو ادراك وسبيل الى الايجاد، فالحياة منه ليس مما تفتقر الى قوتين حتى تتم بقوتين، ولا الحياة منه غير العلم وكل ذلك له بذاته ·

وأيضا فان الصور المعقولة التى تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كانت بنفس وجودها كافية لأن تكون منها الصور الصناعية _ بأن تكون صورها بالفعل بادىء لما هى له صور _ لكان المعقول عندنا هو بعينه القدرة · ولكن ليس كذلك بل وجودها لا يكفى فى ذلك ، لكن يحتاج الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تتحرك منهما معا القوة المحركة فتحرك العصب والأعضاء الأدوية ، تم تحرك الآلات الخارجة ، ثم تحرك المادة ، فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصور المعقولة قدرة ولا ارادة ، بل عسى القدرة فينا عند **المبدأ المحرك** ، وهذه الصورة محركة لمبدأ القدرة ، فتكون **محركة المحرك** ·

فواجب الوجود ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ، ولامغايرة

المفهوم لعلمه ، فقد بينا أن العلم الذى له بعينه هو الارادة التى له . وكذلك قد تبين أن القدرة التى له هى كون ذاته عاقلة للكل عقلا ، هو مبدأ للكل لا مأخوذا عن الكل ، ومبدأ بذاته ، لا يتوقف على وجود شىء . وهذه الارادة على الصورة التى حققناها التى لا تتعلق بغرض فى فيض الوجود ، لا تكون غير نفس الفيض وهو الجود . فقد كنا حققنا لك من أمر الجود ما اذا تذكرته علمت أن هذه الارادة نفسها تكون جودا ، واذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه ان وموجود ثم الصفات الأخرى بعضها يكون المعتى فيها هذا الوجود مع اضافة ، وبعضها هذا الوجود مع سلب ، وليس ولا واحد منها موجبا فى ذاته كثرة ألبتة ولا مغايرة .

فاللواتى تخالط السلب أنه لو قال قائل للأول ، ولم يتحاش ، انه جوهر ، لم يعن الا هذا الوجود ، وهو مسلوب عنه الكون فى الموضوع . واذا قال له : واحد ، لم يعن الا هذا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم أو القول ، أو مسلوبا عنه الشريك واذا قال : عقل وعاقل ومعقول ، لم يعن بالحقيقة الا أن هذا المجرد مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار اضافة ما . واذا قال له : أول ، لم يعن الا اضافة هذا الوجود الى الكل . واذا قال له : قادر ، لم يعن به الا أنه واجب الوجود مضافا الى أن وجود غيره انما يصح عنه على النحو الذى ذكر . واذا قال له : حى ، لم يعن الا هذا الوجود العقلى مأخوذا مع الاضافة الى الكل المعقول أيضا بالقصد الثانى ، اذ الحى هو المدرك الفعال . واذا

قال له : مريد ، لم يعن الا كون واجب الوجود مع عقليته ــ أى سلب المادة عنه ــمبدأالنظام الخير كله وهو يعقل ذلك ، فيكون هذا مؤلفا من اضافة وسلب . واذا قال له : جواد ، عناه من حيث هذه الاضافة معالسلب ، بزيادة سلب آخر ، وهو أنه لا ينحـــو غرضا لذاته . واذا قال له : خير ، لم يعن الا كون هذا الوجود مبرأ عن مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب ، أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام وهذا اضافة .

فاذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة ، لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه .

ولا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة ، خيرية محضة ، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص ، واحدة من جهة ، فالواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض ، وهو مبدأ جمال كل شيء وبهاء كل شيء . وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له ، فكيف جمال مايكون على مايجب فى الوجود الواجب؟ وكل جمال وملاءمة وخير مدرك فهو محبوب معشوق ، ومبدأ ذلك كله ادراكه . أما الحسي ، وأما الخيالى وأما الوهمى وأما الظنى، وأما العقلى ، وكلما كان الادراك أشد اكتناها وأشد تحقيقـــا والمدرك أكمل وأشرف ذاتا ، فاحباب القوة المدركة ايـــــاه والتذاذها به أكثر .

فالواجب الوجود الذى هو فى غاية الكمال والجمال والبهاء الذى يعقل ذاته بتلك الغاية والبهاء والجمال ، وبتمام التعقل،

وبتعقل العاقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة ، تكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لاذ وملتذ، فان اللذة ليست الا ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم ، فالحسية احساس الملائم ، والعلقية تعقل الملائم ، وكذلك فالأول أفضل مدرك بأفضل ادراك لأفضل مدرك ، فهو أفضل لاذ وملتذ ، ويكون ذلك أمرا لا يقاس اليه شيء . وليس عندنا لهذه المعاني أسام غير هذه الأسامى ، فمن استبشعها استعمل غيرها .

ويجب أن يعلم أن ادراك العقل للمعقول أقوى من ادراك الحس للمحسوس ، لأنه ـ أعني العقل ـ يعقل ويدرك الأمر الباقي الكلي ، ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما، ويدركه بكنهه لا بظاهره ، وليس كذلك الحس للمحسوس ، فاللذة التي تجب لنا : بأن نعقل ملائما ، هي فوق اللذة التي تكون لنا ، بأن نحس ملائما ولا نسبة بينهما . لكنه قد يعرض أن تكون القوة المدركة لا تستلذ بما يجب أن تستلذ به لعوارض ، كما أن المريض لا يستلذ الحلو ، ويكرهه لعارض ، فكذلك يجب أن يعلم من حالنا مادمنا في البدن . فاذا حصل لقوتنا العقلية كمالها بالفعل لا تجد من اللذة ما يجب للشيء في نفسه ، وذلك لعائق البدن . ولو انفردنا عن البدن ، كنا بمطالعتنا ذاتنا ، وقد صارت عالما عقليا مطابقا للموجودات الحقيقية ، والجمالات الحقيقية ، واللذات الحقيقية ، متصلة بها اتصال معقول بمعقول ، نجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له . وسنوضح هذه المعاني كلها بعد .

واعلم أن لذة كل قوة حصول كمالها لها، فللحس المحسوسات

الملائمة ، وللغضب الانتقام ، وللرجاء الظفر ، ولكن شيء ما يخصه ، وللنفس الناطقة مصيرها عالما عقليا بالفعل . فالواجب الوجود معقول ، عقل أو لم يعقل ، ومعشوق ، عشق أو لم يعشق » (١)

---

١ - كتاب الشفاء ، الالهيات جـ ٢ ص ٣٤٣ - ٣٧٠ .

٢ ـ أبو البركات البغدادى (م ٥٤٧ هـ)

الوجود فى الأعيان والوجود فى الأذهان

« للمعلومات فى الاذهان صفات واحوال ذهنية تخصها فى الوجود الذهنى وان كانت تتعلق بنسبتهـــا الى الموجودات فى الاعيان ، فمن ذلك كونها كلية وهو كون الواحد منها صفةلأشياء كثيرة من الموجودات فى الاعيان فان الكلى معنى فى الذهنتتصف به اشياء كثيرة موجودة فى الاعيان أو متصورة فى الاذهان ايضا ايضا فان الصفة تكون للموصوف الموجود فى الاعيان وللمتصور فى الاذهان ، فيكون المعنى الذهنى صفة لمعنى ذهنى وذلك الآخر لاخر وتكون صفة لمعنى وجودى ٠ والمعنى ايضا صفة للصـــور الذهنية من جهة ما يقصد الدلالة عليها باللفظ فيصير معنى لمن عناها بقصده فى دلالته عليها باللفظ الموضوع لها ، فكونها معنى انما هو لها من جهة الدلالة باللفظ ٠ وكونها صفة انما هو من جهة ما يعينيها باللفظ أيضا وبنسبتها حيث عنى الى صورة أخرى ذهنية أو غير وجودية وهى صورة من حيث توجد فى الاذهان عما فى الاعيان وكما تتصور وتتمثل فى المرآة عن المرئيات ولان النفس تعرف الشىء بصورته الذهنية ثم تعرف الصورة الذهنية معرفة تخصها وتتصور لها فى المعرفة الثانية صورة ايضا وتعرفها النفس فتتصور لها صورة ثالثة فى معرفة المعرفة فتكون للصور الذهنية صفات للأعيان الوجودية بالمماثلة والمحاكاة كما ترى فى المرآة ويكون بعضها صفات لبعض من جهة تكرار المعـــارف

بالمعارف وتكون الأوائل من الصور الذهنية امثلة للأعيـــان الوجودية وصفات لها • والثوانى للأوائل كذلك ايضا بالنسبة اليها • والثوالث للنوانى • والروابع للثوالث وهلم جرا بتضعيف معرفة المعرفة وعلم العلم ، ونسبة الصورة الذهنية الى ما فى الأعيان تكون نسبة واحد الى واحد فاذا كان لذلك الواحـــد المنسوب اليه نظائر نسبتها الى الصورة الذهنية كنسبته ونسبة الصورة الذهنية اليها كنسبتها اليه قيل للصورة الذهنية بنسبتها الى تلك الكثرة كلية كالصورة الانسانية بنسبتها الى زيد وعمرو والصورة الحيوانية بنسبتها الى الانسان والفرس ، وان لم يكن فى الوجود ما تنتسب اليه تلك الصورة بالمماثلة كثرة بل واحد كالشمس مثلا ، ثم كان لتلك الصورة فى الذهن امثال ينسب المعنى اليها كشموس كثيرة تتخيل فى الاذهان وتنتسب تلـــك الصورة الواحدة اليها فى الذهن ايضا نسبة المماثلة ويقال عليها قول الهو هو كانت ايضا تلك الصورة بهذا الاعتبار كلية من جهة انتسابها الى كثرة بالمعنى والمماثلة ، وتلك الاشياء التى اليها ينتسب الكلى بالمماثلة تسمى جزئيات بنسبتها الى ذلـــك الكلى ، والكلى والجزئى صفتان نسبيتان تعرضان لمتصورات الاذهـــان وموجودات الاعيان فى الاذهان دون الاعيان ومتصورات الاذهان ينتسب بعضها الى بعض كذلك ايضا بالتماثل فى النسبة الى صورة تنتسب اليها كذلك فيكون الكلى كليا لكلى هو بقياســـه جزئى وبقياس ما ينتسب اليه كلى وذلك هو العموم والخصوص حيث يكون كلى أكثر فى كليته وعمومه من كلى آخر كالحيوان للانسان

والانسان لأصناف الناس فترتب الكليات المنسوخة من الوجوديات مراتب فى الاذهان من جهة عمومها وخصوصها فينتهى العموم الى ما لا اعم منه والخصوص الى ما لا اخص منه كما تبتدىء فى طبقة هكذا من زيد وعمرو الى الانسان ومن الانسان والفرس الى الحيوان ومن الحيوان والنبات الى النامى أو ذى النفس ومن ذى النفس والجماد الى الجسم ومن الجسم والنفس الى الجوهر ومن الجوهر والعرض الى الموجود ومن الموجود والمعدوم الى الشىء فيصير كل واحد من الشىء والهو والواحد والكثير اعم من الموجود ·

والكليات من جهة انتسابها الى الجزئيات الموصوفة بها تتصف الى صنفين ، صنف ما يقال فيه انه هو هو كالانسان لزيد وعمرو والحيوان للانسان والفرس والنامى للحيوان والنبات والجسم للنامى والجماد فانها توصف بها جزئياتها بهو هو فيقال زيد هو انسان والانسان هو حيوان ، وصنف ما يقال بالنسبة والتصريف كما يقال انه ذو هو أو له هو أو يشتق له منه الاسم فى اللغة فيقال ابيض من البياض أو يغير فى التصريف كما يوصف الانسان بالبياض فيقال انه ذو بياض أو له بياض أو يغير بنوع من أنواع التصريف مع حفظ الاصل كما يوجد فى اللغات على اختلافها واللغات فى ذلك تحتذى ما فى الاذهان والاذهان تحاكى الموجود وما فى الاعيان ، والذى يقال انه هو منه اخص ومنه اعم · والاخص نوع للأعم والاعم جنس للأخص · والاعم الاقصى يقال له جنس الاجناس · والأخص الأدنى يقال له نوع الانواع ·

(المقولات أو الأجناس القصوى للموجودات)

وقد قال ارسطوطاليس ان اجناس الاجناس القصوى فى الموجودات أكثر من واحد وانها لا تجتمع فى العموم والاشتراك فى معنى واحد اجتماعا جنسيا ــ قال فى كتاب له يسمى قاطيغورياس وتفسيره المقولات ان اجناس الاجناس الموجودات عشرة لاتجمع ولا بعضها فى جنس احدها ، جنس الجوهر يقال على ما وجوده لا فى موضوع والتسعة اجناس هى اغراض منها وجودية كالبياض والسواد والطول والعرض والعدد ونحوها ومنها ذهنية كالنسب والاضافات ، والتسعة الاجناس اعراض ، والجوهر وهو الموجود لا فى موضوع جنس لما يقال عليه من الاجسام والنفوس والعقول ، والعرض وهو الموجود فى موضوع وهو قسيم الجوهر فى رسمه وحده ليس بجنس واحد لما يقال عليه بل صفة عرضية للأعراض التى هى اجناس كثيرة وقيل ان قوله فى الجوهر انه الموجود لا فى موضوع وان قوامه فى وجوده بنفسه كالجسم الذى يستقل فى وجوده بنفسه لا بشىء يوجد فيه والموجود فى موضوع هو الذى لايستقل فى وجوده بنفسه بل انما يوجد فى شىء لو فارقه لفارق الوجود الى العدم لا كالجوهر الذى يفارق كل ما يقال انه فيه من زمان ومكان وآن ولون وحر وبرد وحركة وسكون وهو موجود قائم بنفسه وهذه التسعة الاجناس الأخرى التى هى الاعراض كل جنس منها منفرد بما يعمه ويتصف به عن الآخر ، أو لها جنس ما يسأل عنه بكم كالمقدار والعدد ، ثم ما يسأل عنه بكيف وقد

جمع فيه اصنافا من الصفات والاحوال ، ثم المضاف والاضافات كالأخ والأخ والاب والابن والمولى والعبد ونحوها ، ثم مايسأل عنه بأين وهو النسبة الى المكان • ومتى وهو النسبة الى الزمان• والوضع وهو نسبة اجزاء الجسم الى اجزاء مكانه كهيئة القائم والقاعد والنائم ونحوها • وما ينسب بأنه له كالخاتم والقميص ونحوهما • وان يفعل مثل ان يقوم ويقعد • وان ينفعل مثل أن يتصل وينفصل ونحوهما هكذا عددها ـ وقال انها اجناس الصفات والموصوفات •

وتكلم قوم فى ذلك بما يستقيم معه تصنيف ارسطو لهذه المقولات فجعلوا من شرط الجنس ان يقال على ما يقال عليه بالسواء من غير آن يكون لبعضه اولا وللآخر ثانيا ومن الأول حتى لا يكون الموجود جنسا للجواهر والاعراض والعلل والمعلولات لأن الوجود للعلة أولا وللمعلول ثانيا ومن العلة والجوهر قبل العرض والعرض بالجوهر وفى الجوهر وجعلوا هذا الشرط هو العلة فى ان لا يكون الموجود وهو عام لا اعم منه جنسا لما فىالوجود ومنها ما يعرضلهثانيا وبعد الأول كالكيفية، ومنها ما يدومعروضهله•ومنها ما لايدوم ومنها مايقر•ومنها ما لايقر فى وجوده للجوهر كالحركة فقول العرض عليها قول بنسب مختلفة ولا يستحق ان يكون جنسا فالكلام فى هذه الاجناس العالية والعلم بها كلام كلى وعلم كلى لا يختص بعلم دون علم

والكلام الجامع العام لها هو الكلام فى الموجود بما هو موجـــود لأنه علم عام شامل لسائر الموجودات ، فهذا العلم هو الذى ينظر فيه من حيث هو كذلك فنظره شامل لسائر الموجودات من الجواهر والاعراض التى يحيط العلم بها فهو شامل لسائر المعلومات ومن تشعب انظاره واقسام موضوعه ومسائله ينتهى الكلام الى مبادىء سائر العلوم التى سلف الكلام فيها ٠

وبالجملة فكلامه فى كل عام وشامل وذلك هو الموجود بما هو موجود وأوصافه التى تقال عليه من حيث هو كذلك كالواجب الوجود والممكن الوجود والعلة والمعلول والواحد والكثير والمبدأ والمبتدأ ٠

اجناس الجواهر والاعراض

الجنس والنوع والصنف يقـــال فى العرف اللغوى بمعنى واحد عند الجمهور وهو معنى الكلى المطلق الذى يقال بالهو هو فيقال كذا هو كذا كما يقال زيد هو انسان ويحمل كما قيـــل حمل على كما يقال الانسان محمول على زيد وهو موصوف باسمه ومعناه بعينه ، وخص الفلاسفة بالجنس ما كان من الاوصـــاف الذاتية الداخلة فى جواب ما هو كما قالوا ان الجنس هو المقول على الانواع فى جواب ما هو وخصوا بالنوع ما كان فوقه جنس يعمه وغيره أو ما كان مقولا على الاشـــخاص التى لا تختلف باوصاف تدخل فى تعريف ماهياتها ٠

واشترط قوم فى الجنس ان يكون مقولا على انواعه التى هو جنس لها قولا بالسوية فى اللفظ والمعنى ولا يختلف فيهـــــا وبالنسبة اليها ، اما اختلافه فيها فكما يختلف الثلج والعاج فى البياض حيث يقال لكل واحد منهما انه ابيض فالأبيض فى الثلج اكثر منه فى العاج واشد فى بياضيته التى بها قيل انه ابيض، واما اختلافه بالنسبة اليها فكاختلاف العلل والمعلولات والجواهر والاعراض بالنسبة الى الوجود فى قول الموجود عليها فان العلل موجودة قبل المعلولات والجواهر قبل الاعراض قبلية بالذات ، وانما اشترط ذلك قوم لاجل ما وجدوه فى كلام ارسطوطاليس فى كتابه المعروف بقاطيغورياس الذى جعل فيه اجناس الاجناس العوالى للموجودات عشرة كما قلنا ولم يجمعها فى جنس الموجود ولا بعضها فى جنس العرض ولا كلها فى جنس الشىء والواحد والهو وجعلوا الفرق والعلة ما قيل حيث فتشوا فلم يجدوا سوى ذلك وان لم يكن ارسطوطاليس اشترطه وقاله وانما ذكر الجنس والنوع ذكر امرسلا ، وقال فى هذا الكتاب ان اجناس الاجناس للموجودات هى تلك العشرة التى قيلت ، فالجوهر منها جنس لسائر الاجسام ويشاركها فيه كل ما وجوده لا فى موضوع واراد بذلك الفرق بينها وبين الاعراض لان الاعراض توجـــد فى ـموضوعات قوامها بوجودها فيها وفسادها بمفارقتها لهـــا والاجسام ليس كذلك وان شارك الاجسام اشياء هى غير اجسام فى هذا الرسم فهى جواهر ايضا ٠

والقول بهذا يناقض ما اشترطوه فى رفع التقدم والتأخر

في الجنس فان الموجود الذى هو جزء حـــد الجوهر مقول على الجواهر التى هى علل ومعلولات وسماويات وارضيات بالتقدم والتأخر فكيف اذا دخل فيه غير الاجسام مما يرونه عللا لوجود الاجسام فان الحد يفسد عليهم من جهة الشرط الذى اشترطوه وكذلك جنس الكيفية وما يسأل عنه بكيف فانهم جمعوا فيه بين اشياء لاتتجانس و لاتجتمع الا فى الســـؤال بكيف وهى عبارة عادية لا طبيعية ولا يحصرها معنى فى الطبع اذا تأمل ذلك المتأمل وتأمل حده وذاك ا نارسطو قال انها تنقسم الى انواع اربعـــة يعنى مقولة الكيف ، وهى الحال والملكية ، والقوة ، واللاقوة والكيفيات ، الانفعالية والانفعالات ، فالحال هى ما لا يتطاول زمانه ولا يستقر فى موضوعه ، واللكة هى ما استقر فيه وطال زمانه ولا يستقر فى موضوعه ، والملكة هى ما استقر فيه وطال الخجل ، والملكة ما كان مثل صفرة من كان به ســـوء مزاج فى الكبد أو سواد الحبشى فيدخل فى ذلـــك العلوم والاخلاق من صفات النفس والحمرة والبياض وغيرهمـــا من المبصرات من صفات الاجسام من جهة قرارها ولا قرارها ، والقوة فكالصلابة فى الجسم التى بها يقوى على مدافعة ما يخرقه واللاقوة مثـــل اللين ، والكيفيات الانفعالية مما يحدث فى موضوعه بانفعال ذلك الموضوع مثل الحرارة والبرودة والسواد والبياض فانها بانفعال موضوعها تحدث فيه حيث ينفعل باستحالته من حر الى برد ومن برد الى حر فيبرد ويسخن ويبيض ويسود وتعود الحـــالات والملكات داخلة فيها بهذا الشرح وتكون الانفعالات اشبه بالحالات والكيفيات الانفعالية بالملكات ٠

ثم قال بعد ذلك ان فيها جنس ان يفعل وجنس ان ينفعل وهى غير الكيفيات الانفعالية والانفعالات فليتها دخلت معها في جنسها جزافا كما دخلت هى مع غيرها والحق ان الامر ليس كذلك على التحقيق وانما قال ارسطو ما قاله فى ذلك للتمثيل على المعانى الكلية والجزئية والاعم والاخص من الاجناس واجناس الاجناس والانواع وانواع الانواع فجعل ذلك تحقيقا وتمحل له من تمحل ما ذهبت اليه الاوهام وطال به الكلام ولم يعد بفائدة على عالم ولا متعلم ومن يجعل الموجود جنسا للموجودات كلها لا يخطىء وكيف وقد اخذه ارسطوجزء حد فى حدى الجوهر والعرض فقال فى الجوهر انه الموجود لا فى موضوع وفى العرض انه الموجود فى موضوع والجزء الاعم من جزىء الحد عنده هو الجنس والجنس هو الكلى العام مما يقال فى جواب ما هو من غير زيادة مطولة بغير فائدة والشىء اعم من الموجود حيث يقال على ما يتصور فى الاذهان ويوجد فى الاعيان ولا يجعل جنسا لكونه لا يدخل فى جواب ما هو فى بعض العبارات لمن اشترط فى الجنس ما يشترطون ، والكلام هو ان الكلى يدخل فى تعريف الجزئى ثم يتميز ما تحته من الجزئيات بعضها عن بعض بالفصول ومجموع المعنى الجنسى المشترك مع المعنى الفاصل هو النوع فمن جعل الجواهر أجناسا ومن جعلها جنسا واحد لا يختلفان فى معنى يرجع الى حقيقة عملية وانما هو بحسب شرط العبارة فى الجنس والاعراض كذلك ايضا من جعل العرض جنسا لها ومن لم يجعله فان العرض ادل على مايشمله من الجنس الذى يسمونه بالكيفية على ما يشتمل عليه ، بل الاعراض

ثلاثة اصناف ذهنية ووجودية والوجودية صنفان قارة وغير قارة فالذهنية هي مقولات النسب والاضافة كالنسبة الى الزمـــان والنسبة الى المكان والمضافات ، ومقولة له تدخل فى المضاف ولا تبقى جنسا مفردا ، فتكون مقولة اين ومقولة متى ومقولةالمضاف ومقولة له اعراضا ذهنية ، نسبية ومقولة الكم ومقولة الكيف بماضمنوها،ومقولة ان يفعل ومقولة انينفعل اعراضا وجودية ويفعل وينفعل والانفعالاتوالحالاتمن جملتها غير قارة وباقيها قارة تبقى موجودة زمانا على حدود واحدة أو متقاربة،وانمـــا ذكر هذا الفصل ههنا ليتوطيئة والتقديم لما يكون الكلام فيه من بعده فان هذا العلم يتكلم فى الكليات ولا اعم من الموجود بما هو موجود وفى الشيء والهو هو الذى هو أعم من الموجود فان العلم اذا احاط بما سيكون وما كان مما ليس بموجود فقد يعرض للمعدوم ويدركه ادراكا ذهنيا لا وجوديا والوجود الذهنى فى جملة الوجود فى الاعيان لانه وجود شيء فى موجود والوجود فى الموجود وجود وانما يكون المعدوم غير المدرك الموجود فيالاذهان من الامثلة الموجودة فى الاعيان فانك اذا تصورت فرسا وانسانا فقد تصورت فى ذهنك شيئا له فى الوجود مثل موجود يوصف به وينتسب اليه ويقال انه هو هو واذا تصورت جبلا من ذهب او نهرا يجرى زئبقا أو ذهبا محلولا فقد تصورت ما لا مثل له فى الوجود وان كان الشيء المتصور بعينه وهو الصورة الذهنيـــة موجودة فى الذهن الذى هو موجود فى الوجـــود والموجـــود فى الموجود موجد ايضا وهذا هو الفرق فيسمى العلماء عالم العقل

وعالم الطبيعة وعالم النفس عوالم متشابهة لتشابه موجوداتها فيها بالنسبة اليها ، فقال أفلاطون عالم الربوبية وعالم العقل وعالم النفس وعالم الطبيعة فأما عالم الربوبية فهو عالم العلل والمبادىء الاول واما عالم العقل فهو عالم البدايات والمثل الاوليات واما عالم النفس فهو الجامع بين مايتسبب علمه من الموجود وبين ما يتسبب الموجود من علمه واما عالم الطبيعة فهو عالم المعقولات التى تجب عن المعقولات ولا تتسبب المعقولات عنها فعالم الربوبية عالم الاسباب الاولى وعالم الطبيعة عالم المسببات القصوى فذلك عالم الاوائل وهذا عالم الاواخر وهذا العلم ينظر فى ذلك كله من جهة كونه موجدا وبما هو موجود .

الوجود والموجود وانقسامهما الى الواجب والممكن

اذا ادرك الانسان شيئا من الاشياء بحاسة من حواسه كالبصر والسمع والشم والذوق واللمس وعرفه وعرف ادراكه له قال عن ذلك الشيء انه موجود وعنى بكونه موجودا غير كونه مدركا بل كونه بحيث يدرك قبل ادراكه له وبعده وقبل ادراك مدرك آخر له وبعده فان الشيء يكون فى نفسه بحيث يدرك فيدركه المدرك وهو بتلك الحالة قبل ادراكه ومعه وبعده وتلك الحالة هى التى يسميها المسمون وجودا ويقال للشيء لأجلها انه موجود وهو كونه بحيث يدرك ثم ان الذهن يتأمل فيعلم ان الادراك لا تشبث له فى الوجود وانما هو شيء يكون للموجود فى وجوده من المدرك له وليس هو أمرا للشيء فى نفسه وانما كونه بحيث يدرك

هو صفته التي له في ذاته وبذاته · ثم نرى ان من الاشـــياء ما يدركها مدرك ويعجز عن ادراكها مدرك آخر ولا يكون كونها بحيث لا ينالها المدرك الذى عجز عن ادراكها فلم يدركها قادحا في وجودها بل هي موجودة سواء ادركها أو لم يدركها فيجوز ان يكون من الموجودات ما لا يدرك أو لا يدركـــه بعض المدركين فلا يصح ا ن يحد الموجود بانه المدرك ولا بأنه الذى يصح ان يدرك وان كانت المعرفة به حصلت بالادراك بل الوجود والموجود من الكلمات التي تدرك معانيها باوائل المعارف من جهـــة الادراك والمعرفة كما قلنا فلا يحتاج الى حد يشرح الاسم · اللهم الا كما تفسر اللغات وتنقل من واحدة الى أخرى ·

وقد حد الموجود قوم وقالوا انه الذى يفعل أو ينفعل أو كلاهما ومعرفة الفعل كمعرفة الموجود لا يصلح ان يعرف احدهما بالآخر فان الشيء انما يعرف بما هو اعرف منه ولا شيء اعرف من الموجود الا المدرك والمعلوم فان بالادراك والعلم حصلت معرفة الموجود والعلم به وان كان القول بان الموجود هو الذى يفعل أو ينفعل أو كلاهما صادقا فانه من الصدق الذى يحتاج الى دليل وبرهان والتعريف الحدى والرسمي لا يكون بدليل وبرهان اذ لا يكون فيه موضع صدق ولا كذب لانه شرح الاسم وما عنـــاه العاني به ·

اسم مشترك لهما يدل على مفهومين مختلفين ومن جهة اسم متواطيء يدل على مفهوم واحد في الجميع وان كان لاحدهمـــا اولى واسبق من الآخر ·

ونخص الكلام الآن بالموجودات في الاعيان فنقول ان الموجود

منها اما ان يكون موجودا بذاته وعن ذاته واما ان يكون وجوده وجب عن غيره ولم يجب له بذاته وهذه قسمة عقلية تعتبر فى الاذهان فى كل موجود ولا يخرج عنهـــا موجود وان لم تتحقق المعرفة بتفاصليها فى الموجودات ، والموجود بغيره لا يخلو اذا اعتبرت ذاته بذاته اما ان يجب له وجود بذاته أو يمتنع أو يمكن فان امتنع وجوده بذاته فيستحيل ان يوجد بغيره فان هذا هو معنى المتمنع اعنى الذى لا يمكن ان يوجد البتة فانه اذا قيل لشىء انه ممتنع الوجود فاما ان يقال ذلك فيه مطلقا أو بشرط فان قيل مطلقا وصدق لم يمكن ان يوجد ذلك الشىء بوجه من الوجـــوه ولا بسبب من الأســـباب وان قيل بشرط فلا يصـــح وجـوده الا بارتفاع ذلك الشرط فاذا قيل ممتنع الوجود بذاته لم يصح وجوده ا لامع ارتفاع ذاته وارتفاع ذاته عدمه فيكون القائـــل كأنه قال لا يصح وجوده الا مع عدمه ووجود الشىء وعدمـــه لا يجتمعان فالممتنع الوجود بذاته لا يصح ان يوجد بوجـــه من الوجوه ولا بسبب من الاسباب كما قيل وان وجب وجوده بذاته لم يحتج فى وجوب وجوده الى غيره فان الحاصل الموجود لايستأنف له الحصول والوجود فالموجود بغيره لا يكون وجوده بذاته واجبا ولا ممتنعا ٠

فاذا قيل قولا كليا يجمع كل ممكن الوجود كانت كل الاشياء الممكنة الوجود لا توجد الا بعد غيرها وذلك الغير الخارج عن هذه الجملة لا يكون ممكن الوجود فان الجملة حصرت ممكنات الوجود بالمعنى الكلى فكل ممكن الوجود بمعنى الجملة يوجد بغيره وبعد

غيره وهذا الغير لا يكون ممتنع الوجود لان ذلك مما لا يوجد فكيف ا نيوجد ويوجد ولا ممكن الوجود لدخول الممكنات فى الجملة المشروطة فهو واجب الوجود فكل ممكن الوجود بذاته انما يوجد عن واجب الوجود بذاته ٠

وقد يعترض فى هذا معترض فيقول ان المغالطة فى هذا دخلت فى قولهم كل ممكن الوجود حيث عنى بالكل الجملة ولفظة كل انما تعطى واحدا واحدا من الجملة وحكم الجملة غير حكم واحد واحد فا نالجملة كثرة متناهية العدد أو غير متناهية العدد وكل واحد لا يصدق عليه انه كثرة فكيف تؤخذ الجملة فى مكان واحد واحد ويوجب عليها حكم الواحد ٠

فنقول ا نحكم الجملة لا يلزم الواحد من حيث هى جملة وذلك واحد فان الجملة والواحد يختلفان بالواحد والكثير ولايختلفان بالطبع والماهية فان ماهية الجملة وماهية الواحد من الجملة واحدة بالطبيعة والوجود فان الواحدا الواحد من المياه ماء بارد رطب موضعه الطبيعى الاحاطة بالارض من خارج كرتها وبالهواء من داخل كرته الموجودتين أو المتوهمتين والجملة من الماء كذلك ايضا لا تخالف فى الطبع والحيز والعلية والمعلولية وكذلك الجملة الحاصلة من ممكنات الوجود كالواحد الواحد منها فى امكان الوجود، وحاجة الممكن الوجود فى وجوده الى واجب الوجود سواء فى الواحد الواحدوفى الجملة وانما الواحد الواحد منها قد يوجد عن سبب ممكن الوجود مثله وذلك الممكن الوجود يجب عن غيره فاذا كان ذلك الغير ممكن الوجود مثله فهو محتاج

فى وجوب وجوده الى غيره ايضا ولا ترتفع الحاجة الا عند واجب الوجود بذاته ولا يوجد آخر من هذه الا بعد وجود الاول ٠ قلنا فى جوابه ان هذا اللاتناهى انما هو فى الأوهام دون الوجــود حيث قدم الاواخر على الاوائل من حيث ادركها ووجدها والوجود تتقدم فيه الاوائل على الاواخر فتبتدىء من أول وتنتهى الى ثان فذلك الاول هو الواجب الوجود بذاته ٠ فان لم يكتف المعارض بهذا وقال انه لا أول ، قيل له ما انكره أولا ان ممكنات الوجود كلها كل واحد واحد منها لا تحصل موجودة الا بموجد وذلـك الموجد لا يكون منها والا دخل فى حكمها فليس هو منهـا فهو واجب الوجود بذاته فوجود الممكن الوجود ادل على وجود الواجب الوجود بذاته منه على وجود نفسه فالحوادث من الموجودات ادل على وجود القديم منها على انفسها والحوادث ههنا نقولهـا بمعنى الحدث الزمانى وغيره كما نقول القديم بمعنى القدم الزمـانى وغيره ونقول ايضا اذا كان وجود الثانى من وجود الاول فوجود الثانى دليل على وجود الاول ووجود الاول علة لوجود الثانى ودليل على وجوده ايضا اذا تمت عليته فان كل علة تامة العلية تدل على وجود معلولها فما وجد الثانى الا وقد وجد الاول فمن وجــود الثانى يعلم وجود الاول علما يقينيا وكذلك فى الثالث والرابع وكثرة الوسائط فى ذلك بين الآخر والاول لا تقدح فى العلـم بوجود الاول من العلم بوجود الآخر ودلالته عليه فآخر المعلولات التى يعلم العالم بوجودها يدل كذلك على اول العلل ويقول قائل بهذا ويوافق عليه ثم لا يقول بوجود اول لا اول له ٠

ولنجعل لذلك نظيرا من الكائنات فنقول ان قولنا لكل مولود والد نظير قولنا لكل معلول علة،وقولنا ان الوالد الذى اوجب لكل مولود ان كان مولودا ايضا فهو من الجملة وله والد نظير قولنا ان العلة التى واجبت لكل معلول ان كانت معلولة فهى من الجملة ولها علة فان دخل فى قولنا كل مولود سائر المولودين حتى لايبقى مولود خارج عن ذلك دخل فى قولنا كل معلول سائر المعلولين حتى لا يبقى معلول خارج عن ذلك فيكون الوالد الذى واجب لسائر المولودين غير مولود والعلة التى اوجبت لسـائر المعلولات غير معلولة وان لم يدخل فى قولنا كل مولود سائر المولودين بل واحد واحد لم يلزم كون الوالد الذى اوجب غير مولود ولم يدخل فى قولنا كل معلول سائر المعلولين بل واحد واحد ولم يلزم كون العلـة التى اوجبت غير معلولة ، وقولهم فى الوالد والمولود بخلاف قولهم فى العلة والمعلول فان الوالد عندهم لايزال مولودا الوالد قبلـه فيكون كذلك المعلول لايزال معلولا لعلة قبله فما الفرق ، وان كان لم يلزم فى هذا التناهى الى علة غير معلولة ولا يلزم فى ذلك التناهى الى والد غير مولود وقـد اختلفوا فى التفليق القولين .

فقوم قالوا بأن العلة والمعلول يلزم فيهما حكم الوالـد والمولود ولا ينقضى ابدا ولا يلزم تناهى الحكم فى انتهائه الى علة غير معلولة كما لايلزم تناهى الحكم الى والد غير مولود،وقوم قالوا بل يلزم تناهى الحكم فى انتهائه الى والد غير مولود كما يلزم تناهى الحكم الى علة غير معلولة .

والقائلون بذلك هم بعض القائلين بقدم العالم والقائلون بهذا بعض القائلين بحدوثه ، وبعض من القائلين بالقدم قالوا بل يلزم تناهى الحكم الى علة غير معلولة ولا يلزم تناهيه الى والد غير مولود لأن المولود يبقى بعد والده زمانا والمعلول لا يبقى بعد علته التامة العلية زمانا فان العلة والمعلول معا فى الوجود والاب سبب موجب لحدوث الولد لا لوجوده فانه وان كان علـة فليس بتام العلية بل معه علل أخرى فاعلية وهيولانية . والعلة التى كلامنا فيها هى التامة العلية لأنها بذاتها وحدها توجب وجود المعلول والاب ويوجب حدوث الابن عن علته الفاعلية له ويبقى الابن بعد الاب ومع وجود الاب بسبب غير الاب ، والعلة توجب وجود المعلول وبقاءه ويعدم المعلول بعدمها ان كانت تعدم فان علل الأعدام اعدام العلل فالأب والابن ليسا معا فى الوجود من جهة كون كل واحد موجودا فوجود الابن دليل على وجود الاب كما يدل وجود المعلول على وجود العلة لكن وجود المعلول يدل على وجود العلة معه فى الوجود ووجود الابن يدل على وجود الاب لـكن لامعة فى الوجود بل قد يكون معه وقد لا يكون بل يكون قد مضى وانقضى وجوده فالمعلولات وعللها باسرها معا فى الوجود والبنون والآباء ليسوا معا باسرهم فى الوجود بل تموت الآباء وتبقى البنون ولاتعدم العلل وتبقى المعلولات اعنى بالعلل التامة العلية الموجبة لوجود المعلولات التى كلامنا فيها ، فاذا كان لكل علة علة كان لكل معلول علل لا يتناهى عددها معه فى الوجود لا يوجد لها أول علة ، قالوا وما لا يناهى عدده لا يوجد ولا يدخل فى

الوجود فان الاول القريب منا من المعولات اذا كان لا يوجد حتى توجد علته فعلته لا توجد حتى توجد علة وعلة علته وعلة علة علته وكذلك هلم جرا فما لم يسبق وجود الاول الذى لا اول له لا يلحق وجود الثانى ، فوجود العلة الاولى معلوم من وجود المعلول الآخر الأقرب الينا وقد كان الكلام فى الطبيعيات استقصاء النظر ما لا نهاية له من جهة المدة والامتداد والعدة والشدة ٠

فيعارض المعارض ويقول ان المعية فى الوجود لا تغير حكم العلة والمعلول عن حكم الوالد والمولود وانما الحكم يلزم من جهة ان العلة تتقدم كما لزم الحكم من جهة ان الأب يتقدم ومن وجود الولد يلزم وجودا لوالد ومن لزوم المعلول يلزم وجود العلة ٠ فان لزم الواجب فى العلة تناهى العلل والمعلولات الى علة غير معلولة لزم فى الآباء والبنين التناهى الى والد غير مولود ٠

معرفة العلل والمعلولات من الاعيان الوجودية

« اما الكائن الفاسد من الموجودات فى الاعيان فمعلوليتة ظاهرة ودلالة مفعولة على الفاعل واضحة كما اتضح فى علم الطبيعيات من ان لكل متحرك محركا هو غير المتحرك اما طبيعة فى ذوات الطبائع أو نفس فى ذوات النفوس اذا كانت الحركة بالذات وان كانت بالقسر أو بالعرض فهى عن محرك بالذات هو القاسر أو المتحرك بالذات وذلك أما ذو طبيعة واما ذو نفس والذى يوجد بعد عدم فمنه ما يوجد بحركة وزمان ومنه ما يتم وجوده فى طرف الزمان اعنى فى الآن كما عين فى علم الكون والفساد ويمثل عليه بالنور عن المصباح والصورة عن المصور والمشكل وليس فى ذلك ما يحدث بعد عدمه من تلقاء نفسه وانما يحدث عن محدث وذاك ان الحادث لو لم يتوقف حدوثه الى حين حدث عن سبب يتعلق فى حدوثه به لقد كان اما ان لا يكون البتة واما ان يكون ابدا لان ذاته المعدومة قبل وجوده ان كان الوجود وجب لها بماهى هى ومن حيث هى هى فقد كان ينبغى ان لاتزال موجودة وان لا يفارق ذاتها الوجود لانه لها بذاتها وما للشىء بذاته لايفارق ذاته . وان كان العدم لها حين كانت معدومة كذلك أيضا فقد كان ينبغى ان يستمر عدمها حتى لا توجدابدا والحق هو أن الذات المعدومة لا تقتضى شيئا بذاتها لا وجود أو لا عدما ولا حالة فى الوجود والعدم فان المعدوم لا يوجب وجود أو لا يقتضى شيئا وبما ذا يقتضى وممن يقتضى وانما تتصور

اللوازم والاضداد المباينة فى الوجود للموجود وليس للمعدوم من ذلك لزوم ولا مباينة لا لوجود ولا لموجود. فان تصور متصور وقال قائل ان الوجود قد يكون لذات ما لازما بذاتها لا من حيث هى موجودة بل من حيث هى هى كالزوجية للاثنين فانها لها من حيث هى اثنين وجدت أم عدمت فهى لازم الذات بالذات .

قيل ان الوجود اذا تصوره متصور كذلك لشىء فينبغى ان يحكم على ذلك الشىء بانه لا يزال موجودا واذا لم يكن كان معدوما فالذى يستبدل الوجود بالعدم والعدم بالوجود لا يتصور ان الوجود من لوازم ذاته والا لما فارقه الى العدم ولا العدم ايضا من لوازم ذاته الا لما فارقه الى الوجود وان كان العدم ليس مما يتصور ملازمته ومفارقته وانما تكون الملازمة والمفارقة من الوجود للموجود فى الوجود لا من العدم ولا للعدم ولا فى العدم ولا للمعدوم وجوده ونيله فاما فيما لا يعرف حدوثه من قدمه أو يعرف انه قديم غير حادث فلا .

اما فى القديم غير الحادث فقد قال كثير من القائلين برفع المعلولية عند كيف كان واطلقوا القول بكون القديم لا علة له وليس كل معروف بشىء يكون ذلك الشىء لازما له حتى لا يكون الا به ومعه فانه قد يعرف ان هذا الشخص حيوان من جهة كونه انسانا وليس كل حيوان انسانا وهو أن ماليس بمعلول فليس بمحدث وما ليس بمحدث فليس بمعلول فكان هذا ايضا من مسائل القدم والحدوث اعنى القول بان القديم لا علة له ولا يجوز ان يكون معلولا ، فتتبعت الانظار هذه المسئلة بعد ذلك بما سبق القول به من جهة الزمان وان المعلول قد يجوز أن يكون قديما

لقدم علته وكون الزمان لا يلزم توسطه بينه وبينها من حيث هى علة ما قيل فاذا كان فى الوجود علة قديمة جاز ان تكون لهـــا معلولات قديمة معها و لايرفع القدم معلوليتها وعلية علتها وقد انتهى القول فى جميع ذلك من جهة النظر الكلى العقلى — فأما من جهة النظر فى موجودات الاعيان فانا نجد اشياء كثيرة لا نعرف حدثها ويجوز قدمها فنحتاج فى العلم بها الى معرفة العلة والمعلول منها ، وقد كان اظهر لنا النظر الكلى ان العلل والمعلولات تنتهى فى الوجود الى علة لا علة لها وجودها سابق ومتقدم على وجـــود والمعلولات سبقا وتقدما ذاتيا سواء كان بالزمان أو لم يكن فأى هذه الاشياء القديمة هى تلك العلة الاولى وايها ليست هى ، وهل يجوز أن يكون فى الوجود منها كثرة أم لا يجوز أن تـــكون الا واحد فقط فان كانت كثرة فأيما هى تلك الكثرة وهل هى كل قديم لا يعرف حدثه ام هى بعض الاشياء التى هى كذلك وان كان واحدا فقط فأيما هو ذلك الواحد ٠

قال قوم من القدماء ان العلة غير المعلولة فى الوجود واحد فقط لا يمكن ان يكون معها فى الوجود موجود آخر غير معلول ٠ وقال قوم بكثرة العلل الأوائل ٠ ومن القائلين بكثرة العلـــل الاوائل من قال بانها متضادة ٠ ومنهم من قال بانها غير متضادة ٠ والقائلون بالعلل المتضادة منهم من قال انها المحبة والغلبة وهم يقولون بأجزاء لاتتجزى قديمة فى الوجود ايضا والمحبة والغلبة تجمع منها ما تجمع وتفرق منها ما تفرق حتى يكون الكون بجمع المحبة والفساد بتفريق الغلبة ٠

وقال آخرون بالخير والشر وأن الوجود والسكون من الخير والعدم والفساد من الشر · وقال آخرون بالنور والظلمة · وقال آخرون بالطبائع الكيانية اعنى الحرارة والبرودة واضاف اليهما قوم آخرون الرطوبة واليبوسة · والذين قالوا بانها واحد هى الا له فمنهم من قا لانه من جملة الاشياء المرئية المشاهدة بحس البصر · ومنهم من قال انه النار · ومنهم من قال انه هو الشمس، ومنهم من قال انه غير هذه المرئيات بأسرها وانه لا يشاهد بالبصر ولا تدركه الحواس · والذين قالوا بأنه لا يرى فمنهم من قال بانه يحل فيما يرى حلول النفوس فى الابدان · ومنهم من لم يقل بذلك · والقائلون بحلوله · فمنهم من قال بحلوله فى الجماد وهم قوم من اصحاب الاصنام والاوثان · ومنهم من قال بحلوله فى البشر فى شخص منهم بعد شخص ينتقل عمن يموت الى غيره من الاحياء · ومن الذين قالوا بأنه واحد لا يرى ولا يحل فيما يرى من قال بأنه لا يرى البتة ومن قال انه يراه بعض الرائين انه بحالة تخص الرائى يتميز بها عن غيره من البشر الذين لايرونه ، وكثرت الاقوال وتشعبت فى الاثبات والابطال والتشييد والرد والموافقة والمناقضة تطول الكتاب بل السبيل باقتصاص مذاهبهم باسرها وحجج المحتجين عليها ومناقضة الباطل منها ، والمقصود من ذلك يحصل بأقل من هذه الكلفة واخصر من هذه الطريق ومن الطرق القريبة فى ذلك هو ما انتهى اليه نظر القوم الذين تفلسفوا الى آخر ما سمعنا من مقالاتهم ، فيبقى الآن أن ننظر هل ذلك المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته

واحد أم كثير ؟ ونعلم ما يمكن ان يعلم من باقى معانيه وصفاته الذاتية والعرضية الايجابية والسلبية فيتبين لنا من ذلك هل هو شيء مما قيل من الكثرة والاضداد أو غيرها من الموجودات المرئية أم لا ، ويحصل المقصود من النظر المتشعب من الأقاويل الكثيرة من هذا القول الواحد فان الذى حصل لنا بعد ذلك النظـــر فى القديم بالزمان يمكن ان يـــكون معلولا ، وفى الوجود اشـــياء لا تعلم انها محدثة كما عملنا فى غيرها مما يرى كونه وفساده فى جزئه وكله مثل السماء وما فيها من الشمس والكواكب ومثل كليات العناصر ومثل الاجزاء التى قيل انها لا تتجزى أو الجسم المجرد الذى قيل انه الهيولى الاولى ٠

وقد كان قيل فى كتاب السماء ان السماء لو كانت محدثة لقد كان يلزم ان يتقدمها وجود سماء اولى تحدث بحدث الأخرى عن حركة الاولى الموجبة لحدوث الحوادث فان الحركة السمائية هى العلة القريبة الموجبة لحدوث ما يحدث من الحوادث الكيانية ٠

وحدانية المبدأ الاول « للوجود »

يقال واحد للواحد بالشخص كشخص الانسان الواحد مع كثرة اعضائه واخلاطه وجواهره واعراضه ووحدانيته بالاتصال والحركة فى المكان معا بالانتقال ، ويقال واحد للواحد بالنوع كما يقال لأشخاص كثيرة مثل زيد وعمرو انها واحد بالانسانية

وهو معنى مشترك بالمماثلة فى الذهن . ويقال واحد بالجنس لما يشترك فيه من الانواع الكثيرة كالفرس والانسان فى الحيوانية ، ويقال واحد للواحد بالصنف كأشخاص ، السودان والبيضا ن من الناس وغيرهم ، ويقال واحد بالعرض كالعسكر بما فيه من الاشخاص ، ويقال واحد بالذات أو العدد كالشمس مثلا وواحد بالهو هو كالشىء البسيط الذى لا تركيب فيه ولا له اجزاء فيكون الحاصل من جميع ذلك ان الواحد يقال لما لا ينقسم ولا كثرة فيه بوجه من الجهة التى قيل فيه أنه واحد بها كالانسان والفرس فى الجنس الواحد الذى هو الحيوان فانهما لا ينقسمان فيه ولا يتكثران به وان تكثرا بصفات أخرى غير الصفات التى لهما من جهة الحيوانية وكزيد وعمرو فى النوع الواحد الذى هو الانسان وكالشخص الواحد الذى هو زيد مثلا فانه لا يتكثر من جهة المعنى المفهوم من زيد وان تكثر من جهة ما له اجزاء هى بدن ونفس ولبدنه اجزاء هى رأس ورقبة ويدور جل تجتمع فى الوحدة الشخصية بالمعنى الجامع الذى صار به زيد زيدا والواحد مقابل الكثير ، فكل موجود اما واحد واما كثير والواحد اما ان تكون فيه كثرة من جهة كالعسكر الواحد بكثرة اشخاصه والجنس بكثرة انواعه والنوع والصنف بكثرة اشخاصهما والشخص الواحد بكثرة اجزائه كأعضائه مثلا ، واما ان لا تكون فيه كثرة بوجه من الوجوه فان كان فيه كثرة كما قيل فهو واحد من جهة وكثير من جهة أو جهات وان لم تكن فيه كثرة بوجه كان هو الواحد الحقيقى الذى لا يقال عليه الكثرة بوجه من الوجوه

ويقال أيضا واحد للشيء الذى ليس معــــه غيره من نوعــــه كالشمس مثلا فانه ليس معها فى الوجود شمس أخرى كالكوكب فان فى الوجود معه كواكب أخرى ويقال له فرد والآخر الــذى يكون مع الواحد فى الوجودان كان مماثلا فى النوع قيل له ند ومثل ونظير وان كان مباينا له فى غاية المباينة قبل له ضـــــد كالحار للبارد مثلا ·

فنقول ان المبدأ الأول قد صح انه الموجود الاول الواجب الوجود بذاته والواجب الوجود بذاته هو المبدأ الاول ولايجوز أىن يكون الا واحدا لانه ان كان فى الوجود مبادىء اول اكثر من واحدة واجبة الوجود بذاتها فهى تشترك فى وجوب الوجود بالذات والمبدئية بالذات فكثرتها بعد وحدتها واشتراكهـــا فى وجوب الوجود بالذات بماذا يكون ولا يجوز أن يكون ذلك بالأيون والأمكنة المختلفة فان مكان الاشياء الكثيرة التى هى واحـــدة بالطبيعة واحد بالطبع لا محالة ان كانت فيه بالطبع وان كانت فيه بالقسر فمن القاسر وما هو ، والقسر يعود الى طبع أو ارادة أيضا كما علمت فهذا الطبع القاسر أو الارادة واجب الوجـــود بذاته أم لا ؟ فان كان واجب الوجود بذاته فهو من الجملة فكيف يقسر ذاته وكيف يقسر نظيره ومثله ولـــم يكون هو القاسر له ولا يكون المقسور أو لا قاسر ولا مقسور؟وان كان من غير الجملة الداخلة فى وجوب الوجود بالذات فهو ممكن الوجود وهو فى الوجود بعد واجبات الوجود فكيف صار علة الأيون والأمكنـــة

المختلفة لها وصدوره عنها ووجوده بها اعنى بواجبات الوجود بالذات فهى موجودة قبله وكثيرة قبله اعنى قبل الممكن الوجود أو قبل الممكنات الوجود المتكثرة ، فما تكثرت واجبات الوجود بالأيون والأمكنة ولا مكثر لها ٠

وبالجملة ولا بصفات عرضية تكثر اشخاصا واجبة الوجود بالذات فان العرضيات بعد الذات والذات الواحدة بالذات لاتصير كثرة بالعرضيات والكثرة بالذات تتكثر بالصفات الذاتيات لا بالعرضيات ولا يجوز أن يكون التكثر بصفات ذاتية فان الذاتية هاهنا ان كانت ذاتية لواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود فلاوجه لتكثره بها فان الواحد بالواحد واحد يعنى بصفات وجدت له بذاته ومن ذاته لا من غيره ، وانما يتكثر الواحد بالكثرة والغيرية كما يكون فى غيره من الانواع تحت الفصل عن علة غير العلة الموجبة للطبيعة ٠

واقول ولاضد أيضا فان الضد شريك فى الموضوع والهيولى الذى يوجدان فيه وبه فان موضع الاعراض هو علتها الهيولانية وهو فلا علة له فلاهيولى له فلاضد لهيشاركه فى الموضوع ويخالفه فى الطبع مخالفة لا يجتمعان بها معا فى الموضوع فهذه صفات الاضداد وتلك صفات الانداد فلاند له ولاضد ٠

واقول ولا تركيب فى تذاته من اجزاء فان الاجزاء ان كان بعضها واجب الوجود وبعضها لا ، فواجب الوجود هو ذلك البعض الواجب دون ما ليس بواجب فهو واحد منها والباقية غير واجبة

الوجود وكل ما ليس بواجب الوجود بذاتـــه فهو معلول واجب الوجود فهو بعده في الوجود والأجزاء في الوجود قبل المركب فواجب الوجود بذاته لاجزء له والا لكان علة علته وكان سابق سابقه الى الوجود هذا محال ، فذاته لا تركيب فيها من اجزاء مختلفة من اعضاء أو غيرها ٠

فقد صح ان المبدأ الاول واحد الذات والحقيقة والماهية فهو واحد أحد فرد صمد الواحد من حيث لا كثرة فيه ومطلقا والأحد من حيث لاكثرة فيـــه كمـــا في العسكر الواحـد والفرد من حيث لاند ولاضد له والصمد من حيث لا تركيب في ذاتـــه فالأحدية فصل متمم للواحدية والفرد فصل متمم للآحديـــة والصمد فصل متمم للفردية فان الواحد قد يكون كالعســكر الواحد فلا يكون احدا ، والأحد قد يكون له نظير وضد فلا يكون فردا والفرد قد يكون فيه تركيب فلا يكون صمدا فهو واحد أحد فرد صمد فهو واحـــد من كل وجه وجهة لا كثرة فيه وهـــو خالق الخلق وعلة العلل والواجب الوجود بذاته وحده لاشريك له فعلم توحيده عرفناه بنظر ابتدأنا فيه من حيث انتهى بنا العلم اليه من الموجودات التي عرفناها بل من الوجود الذى نشعر به من نفوسنا يعرفه الواحد منا من نفسه ولو لم يكن معه في الوجود غيره ، ثم يعرف بما يعلمه من فطرته ان الوجود ينقســـم في المعقول الى واجب وممكن والممكن عرفناه فالواجب يجب ان نعرفه فالمعرفة به من الوجود بذاته ومن ذلك علمنا وحدته وعقلنـــا توحيده ٠

(التوحيد بالمعنى الفلسفى)

الالفاظ الدالة على المعانى فى اعتبارات الناس هى عنوانات المعانى الذهنية والاعيان الوجودية وهى كما قيل اولا وبالذات لما فى الاذهان ومنها ولأجلها لما فى الاعيان ، فالذى منها لما فى الاعيان على قسمين · اما للظواهر المحسوسة واما للخفيـــات المعقولة · والمحسوسات هى التى يشترك جمهور النـــاس فى معرفتها وادراكها كالأرض والسماء والشمس والقمر ونحوها من المحسوسات السمائية والارضية وعلى ان من المحسوسات ايضا ماهو خفى يختص ادراكه بقوم دون قوم بقدر قوتهم وقدرتهم على ادراك الأخفى فالأخفى من وعجزهم عنه وكل مسمى انما يسمى ـالموجود بما به عرفه من حيث عرفه كما قيل ان الانسان قد يعرف الشىء من جهة أو جهات ويجهله كذلك من جهة أو جهات والموجودات وبالهيولى ما اليه ينتهى التحليل الذهنى والعقلى ومنه يبتدىء التركيب الوجودى وهذه الاســماء لاتدل على الذوات والجواهر من هذه المسميات كما يدل اسم الماء على جوهره وذاته بل على نسبة المسمى الى ما عرف به ونسب اليه فتكون الالفاظ الدالة على هذه المعانى من غير اللغات المشهورة المعروفــة عند الجمهور الذين تختص معرفتهم بالظواهر دون غيرها بل من لغات العارفين بها والمتواطئين عليها ، فاذا اراد العالم ان يعلم المتعلم ما يعلمه منها استعمل تفسير الاسم فى تعريف المسمى فتحصل بذلك معرفته بالمعنى من حيث عرفه الذى سماه وعنــاه بدلالته

فى مفاوضته والاشياء التى هى غير محسوسة ، منها ماهى اخفى عند العقل وابعد فى رتبه المعرفة عندنا ، ومنها ما هى اعرف عند العقل واظهر عند الذهن مع بعدها عن الادراك الحسى فى الجوهر والماهية كالزمان والوجود ، والوجود فى ذلك اظهر من كل ظاهر واخفى من كل خفى بجهة وجهة • اما ظهوره فلأن كل من كل من يشعر بذاته يشعر بوجوده وكل من شعر بفعله شعر معه بذاته الفاعلة ووجودها ووجود ما يوجد عنها ويصدر من الفعل • ومن شعر بفعله يشعر بالفعل والفاعل ووجود هــــذا لايشك خواص الناس وعوامهم فى ذلك ولا يخفى عن ضعيفى التصور منهم وكذلك الزمان يشعر به كل انسان أو أكثر الناس جملة ويشعرون بيومه وأمســـه وغده وبالجملة ما مضى زمانه ومستقبله وبعيده وقريبه وان لم يعرف جوهر الزمان وماهيته• وكذلك الوجود يشعرون بانيته وان لم يشعروا بماهيته وكل مايشعر به شاعر ويعلمه عالم فقد ادركه،وكلما يدركه مدرك فهو يكون وجوده فى الاذهان واما ان يكون فيها،والموجود فى الاذهان موجود فى الاعيان ايضا من جهة انه موجود فى موجود فى الاعيان اعنى الاذهان التى هى موجودة فى الاعيان والوجود يعرفه العارفون معرفة اولية ومع معرفتهم بكل موجود وكل معدوم،وقد قلنا أن كلما يعرفه عارف فهو موجود فالوجود موجود فان كان الوجود موجودا فالموجود موجود ووجود ذلك الوجود ايضا يكون موجودا فيكون الموجود موجودا بالوجود والوجود بالوجود فيذهب الى غير النهاية أو ينتهى

الى وجود هو موجود لذاته لا بوجود يتصف به فهذا وجود موجود لا محالة ، وقولنا لمثل هذا انه موجود ليس معناه تركيب صفـــة وموسوف أى موجود له وجود بل موجود ذاته هى الوجود كاللون الابيض لا كالجسم الابيض فان الجسم الابيض انما هو ابيض بلون هو البياض واللون الابيض هو ابيض بذاته لا بلون أيضا فذات اللون الموجودة هى البياض الموجود واللون هو صفة ذهنية والبياض هو العين الموجودة البسيطة التى لا تركيب فيها وانما التركيب ذهنى من جهة تكرار التصور فى العموم والخصوص والمشابهة بين البياض والحمرة باللونية كذلك هذا الوجـــود البسيط الاول انما يقال له موجود كما يقال للابيض انه لون ولا يكون ذلك لتركيب فى ذاته من لون وبياض وكذلك لا يكون هذا تركيبا فى ذات الوجود الاول من وجود وموجود بل الموجود يقال عليه وعلى غيره من الموجودات من طريق التشابه والاشتراك عند الذهن كما يقال اللون للابيض ولغيره من الموجودات ذوات الالوان فمعنى الموجود والوجود فى الوجود الاول واحد كما كان اللون الابيض والبياض فى الابيض واحدا فى العين والهويـــة لا فى التصور الذهنى • والتصور الذهنى انما يكون فيه ذلـك بالنظر الاول • فاذا تعقب وحققه الاعتبار والتأمل عاد الى وحدة لاكثرة فيها وهذا الوجود الواجب هو الواجب بذاته لابغيره لانه ان وجب بغيره فغيره اما بسيط مثله فهو هو ولا وجه للتعـــدد والاثنينية • واما مركب والبسيط منه هو المعتبر فالوجـــود الواجب البسيط الاول غير معلول وغيره معلول والمعلول انمـــا

يكون معلول علة واجبة فيما ينتهى اليه النظر فهى واجبة بذاتها وموجودة بذاتها لا بوجود والا لكان الوجود هو العلة فهذا الموجود الذى هو عين الوجود وحقيقته هو الموجود الواجب الوجود بذاتـه والذى به يجب وجود غيره ولا تتكثر ماهيته بدلالـــة اللفظ وتصور الاذهان الذى يكون قبل التأمل والمعرفة التامة فواجب الوجود هو الوجود الواجب وهو الموجود الواجب بذاته بهوجود كل موجود .

فان قيل . فالوجود الذى هو صفة كل موجود من الموجودات الكثيرة الدائمة والزائلة أهو هذا الوجود البسيط الواجب بذاته أم غيره ؟ فان كان هو فكيف يكون الموجود المجرد الدائم الواجب بذاته صفة لغيرة من الموجودات الواجبة الوجود وغير الواجبـــة والدائمة وغير الدائمة ؟ وان لم يكن هو وجود الموجودات الأخرى فالموجودات الأخرى غير موجودة ولا موجود غير هذا الواحد فكيف تكون الموجودات غير موجودة أى غير متصـــفة بالوجـــود فكيف يصح هذا النظر ويتحقق هذا المعنى ؟ كان الجواب المحقق عن ذلك هو أن لفظة الوجود والموجود المقول على هذا الوجود الاول البسيط المعنى والهوية وعلى الوجود الذى هو ماهية ولها وجود تتصف به انما يقال بالاشتراك فلا موجود على الحقيقة وبهذا المعنى الا هو الا فى هذا الواحد الذى هو الموجود الاول والمبدأ الاول ولا يثبت الاله فالجوجود الذى تتصف به الموجودات المعلولة ويقال لها به انها موجودة غير هذا الوجود القائم بذاته الذى

معنى الصفة لموصوف بها اعني الوجود والموجود واحد ولفظة الوجود والموجود تقال عليهما باشتراك الاسم وبطريق النقل والتشبيه والتقديم والتأخير والاستعارة من الاول للثانى ومن المتبوع للتابع ٠

(الموجود على الحقيقة هو لله)

يقال للموجود الاول البسيط الواجب بذاته انه موجود ولمعلولاته التى وجودها لازم لوجوده وتابع له موجودات ايضا كما يقال لكل واحد من الملاح والسفينة والراكب فى السفينة انه متحرك والمتحرك أولا وبالذات من طريق الغاية والقصد هو راكب السفينة من اجله والملاح من أجل السفينة والمتحرك من طريق الفعل والبداية هو الملاح والسفينة تابعة له فى تحريكه وراكب السفينة تابع بحركته لحركة السفينة فالملاح هو المتحرك الفاعل بالذات والسفينة متحركة بالعرض والراكب متحرك بعرض العرض فالمتحرك الحقيقى بالذات هو الملاح فهو اولى با نيقال له محرك والسفينة ثانيا والراكب ثالثا ٠ واذا حقق النظر فالراكب غير متحرك ٠ كذلك يقال الموجود للموجود الاول على الحقيقة ولغيره من معلولاته القريبة من أجله وثانيا وللمعلولات الاخيرة ابعد فى ذلك فالموجود على الحقيقة هو الاول كما كان المتحرك على الحقيقة هو الملاح والاخير ابعد من ان يقال عليه معنى الوجود وان كان موجودا كما كان الراكب ابعد من معنى المتحرك وان كان متحركا ولكن بالتباعة والعرض والاول

أول بالذات فالمعنى فى ذلك مختلف بالحقيقة وبالاخرى والاولى وبالتقديم والتأخير فلا موجود بمعنى الوجود والمقول بالحقيقة على الوجه المعقول سوى هذا الموجود الواحد فلا موجود بهذا المعنى الا هو وهذا المعنى هو المعنى الحقيقى المقصود بلفظة الوجـــود المقولة على العلة فالموجود المعلول موجود بوجود والموجود الاول هو حقيقة الوجود وليس موجودا بوجود ووجود المعلول صفـــة له أى الموجود المعلول وهو بالمعنى غير الوجـــود الذى هو ذات الموجود الاول فالموجود المعلول يقال له موجود بوجوده ويقـــال لوجوده وجود بالعرض والاستعارة والتباعة للوجود الاول وهو موجود بوجود متعلق بوجود والوجود الاول هو المتبوع وهـــو الصفة والموصوف أعنى الوجود والموجود » (١) .

١ ــ كتاب المعتبر فى الحكمة والالهيات جـ ٣ ص ٥٤ ــ ٦٦ .

اثبات الصفات الذاتية لله تعالى

« الموجودات تنقسم بضرب من القسمة الى ثلاثة اصناف الى ذوات حاصلة في الوجود وجودها حاصل لذواتها حصولا اوليا وذواتها كذلك ايضا في الوجود ، والى افعال تصدر عن تلك الذوات وتوجد في المفعولات والمعلولات فوجودها لا يحصل لها في ذواتها بل يوجد بوجود الفاعل ويحصل في المفعول وبه لها وجود ،والى صفات هي حالات في الذوات الموجودة وجودها فيها وبها ومعها ولها لا لها في ذواتها • مثال الاول الانسان فانه ذات موجودة وجودها حاصل لها حصولا اوليا وهو كذلك في الوجود • ومثال الثاني الحركة فانها فعل يصدر عن محرك كالانسان مثلا في متحرك كالقلم مثلا فوجودها يصدر عن الانسان المحرك في القلم المتحرك ولا يحصل الوجود لذاتها في ذاتها في ضمن وجود غيرها فوجودها في وجود غير لا في ذاتها وذلك الغير هو الفاعل كالانسان المحرك وفي القابل المنفعل المتحرك كالقلم ولولاهما لما تصور نسبة الوجود اليها • ومثال الثالث خلق من اخلاق الانسان كالحياء مثلا فانه حالة موجودة في نفس الانسان وجودها فيها وبها ومعها ولها لا يتصور لها بذاتها وفي ذاتها وجود فانه لو قيل ان الحياء ذات موجودة قائمة في وجودها بنفسها بادرت الاذهان قبل النظر والتأمل الى رده فالذوات فعالة والافعال صادرة عنها والحالات صفات تصدر الافعال عن الذوات بها وبحسبها كما تسخن النار بحرارتها ويبرد الثلج

ببرودته ويحبب الانسان : اعيه بحياته الى فعل من افعاله ويعطى بكرمه ويقتل بقسوته ويطلب بشوقه وشهوته ويهرب بكراهيته ومخافته فلا يتصور الكرم موجودا الا فى كريم ولا القسوة الا فى قاس • وقد سبق الكلام فى ان الذوات لا تكون بأسرها واجبة الوجود بذاتها بل وجود كل موجود من ذات وصـــفة وفعل عن واحد واجب الوجود بذاته ثم يكون الحاصـــل فى الوجود اولا الذوات ثم الصفات التى فى الذوات ولها •

اما التى للذات بذاتها فكالحرارة للنار والبرودة للثلج لست أقول للجسم الذى صار نارا أو الذى صار ثلجابل للنار والثلج وقد عرفت الفرق بينهما ومثل مساواة الزوايا الثلاث من كـل مثلث لقائمتين فانه للمثلث بذاته ومن حيث له ثلاثزوايا تشتمل عليها حدوده •

واما التى للذوات من غيرها فكحرارة الماء عن النـــــار المجاورة لها وبرودة الهواء من برد الثلج المجاور له ، ومثل نور الشمس للشمس من ذاتها ونور القمر من الشمس فالذى للشىء من الصفات بذاته ومن ذاته يقال له طبيعة وخاصية ليس لحصوله لذاته وفى ذاته سبب سوى ذاته لاصقة أخرى من صفات ذاته ولا سبب آخر خارج عن ذاته والافعال تصـــدر عن الذوات بحسب الطبائع والخواص التى هى الحالات والصفات الاوائل الذاتية للذوات •

فان قال قائل ان الذوات الموجودة بغيرها صفاتها وحالاتها

موجودة فيها عن غيرها ايضا اما ذلك الغير الموجود حتى يكون موجد الذات موجد الصفات التى لها بالذات واما يكون غيره مثل الكاغد الذى يصنعه الكاغدى ويكتب فيه الكاتب فيكون ايجاد الكاغد عن موجد وايجاد الكتابة فيه عن موجد آخر .

قيل له هذا يكون فى الصفات والحالات المكتسبة عن علل موجبة غير الذوات التى صدرت عنها وفيها ، وليس كلامنا فيه وانما الكلام فيما للذات بالذات ولابد منه فأنه لو كانت كل صفة فى شىء عن غير كانت صفة الغير عن غير ومضى ذلك الى غير نهاية فلابد من الاقرار بصفات وحالات للذات بالذات من الذات سواء علم ذلك او لم يعلم والذى يعلم منه حقا يقينا صفات الاول تعالى فانه ليس معه فى الوجود مساوق بل كل موجود هو غيره بعده فى الوجود بعدية بالذات وايجاد الموجودات باسرها هو فعله الصادر عن ذاته وقد قيل ان الفعل يصدر عن الذات بحسب الحالات والصفات الجود عن الجواد والقدرة عن القادر والحكمة عن الحكيم فهو جواد قبل ان يجود والالما جاد وحكيم قبل ان يحكم ويحكم والا لما احكم ولا حكم .

ولايمكن قائلا متصورا أن يقول ان جاعلا جعل الاثنين زوجا ولا الثلاثة فردا أو الزوايا الثلث من المثلث مساوية لقائمتين بل يقول ان موجدا اوجد الاثنين والثلاثة والمثلث وحيث اوجد الاثنين فقد اوجدها زوجا ولا يمكن ان يوجدها اثنين وتكون غير زوج والثلاثة وتكون غير فرد والمثلث وهو غير مساوى

الزوايا المثلث لقائمتين ولا يحتاج ان يوجد لهـــا ذلك بعد ان اوجدها فانه لها بها ومنها من حيث هي كذلك،فالصفات المستعارة فى الاشياء تدل على صفات غير مستعارة فى اشياء ولا تستمر العارية الى ما لا يتناهى ولايكون دورا فان الســابق فى الوجود لايدور على اللاحق كما قلنا فى العلل والمعلولات وامكان الوجود ووجوب وجوده فى الموجودات · ويقال ان الافعال تصـــدر عن الذوات كما قيل بالطبع والخاصية لكن ليس كل فعل عن كل فاعل بل من الافعال ما يكون مصدرها الارادة المخالفــــة للطبيعة أو الموافقة لها أو التى هى غير مقتضاها وان لم تخالف ولم توافق والارادة تكون من صفات الذوات الفعالة ولا تـــــكون بارادة فيتسلسل الى غير النهاية أو يدور دورا على مـــا قلنا فى العلل والمعلولات واتضحت استحالته فيها · فان كـــانت ارادة بارادة فالاولى بغير ارادة ولابد من اولى اذلا تذهب الاسباب والمسببات الى غير النهاية فالارادة الاولى بالطبع لا بارادة ونعنى بالطبع فى هذا الموضع ما صدر عن الذات من ذاتها لا من مؤثر وفاعل فعل فيها ولها بحيث لا تتحكم الارادة فى اصداره ومنعـــه فالارادة لاتتحكم فى الارادة وان تحكمت فـــلاتتحكم فى الارادة الاولى فالارادة الاولى بغير ارادة من الفاعل بل هى بالطبع بالذات عن الذات ولها وكل فاعل متفنن الافعال تنساق افعاله الى نظـــام ـــواتفاق على غرض مقصود ونهاية محدودة لها باسرهـــا فهو فاعل بالروية لان معنى الروية فى هذا الموضع هو ان يتقـــدم العلم الفعل ثم بعد العلم تكون الارادة والعزيمة وهى حالة بها يكون الفاعل فاعلا بعد ما لم يكن بعدية اما بالذات أو بالزمان

ولو خلا الفاعل عنها لما فعل فهذا معنى الارادة فى هذا الموضع ٠

والفاعل بالطبع هو الذى ذاته سبب فعله ومصدر فعله عن ذاته لا عن حالة أخرى صادرة عن ذاته أو عن غير ذاته موجبة للفعل سواء علم بما فعل او لم يعلم بعد ان لا يكون العلم هو الموجب لصدور الفعل عنه فان الانسان تصدر عنه افعال بعضها لا يعلم به ولا يشعر كهضم الطعام وتنفيذه فى اعضائه فانه فعل يصدر عنه فيه فهو عنه بالطبيعة ويصدر عنه العطاس والسعال والجوع والعطش ويشعر بها مع كونها افعالا تصدر عن ذاته فى ذاته لكنه يشعر بها ويعلم وليس العلم سبب الفعل فهذا فن آخر ٠ واصطلحوا على ان يقال انه بالطبع أو بالطباع وفرقوا بينه وبين الاول بالتصريف فقالوا عن الاول انه بالطبيعة ثم تصدر عنه افعال بعد علم سابق يتبع ذلك العلم حالة يشعر بها عن ذاته فى ذاته توجب الفعل وتكون سببا لصدوره عنه وهى الارادة كالكاتب فيما يكتب والقائل فيما يقول بفكره ورويته يهضمه وبارادته يحصله ويأكله وبرويته يختاره ويميزه ويقدره ويوفيه وبحسه يدرك موافقه من ملائمه فقد اتفقت الافعال المختلفة فيه مما بالطبيعة ومما بالطبع والطباع ومما بالروية والارادة على غاية واحدة هى حياته فى الدنيا ٠ وهكذا ترى فى الاشخاص المختلفة واحدا يحرث ويزرع وآخر يحصد ويطحن ويخبز وآخر ينسج ثوبا وآخر يتخذ مأوى ومسكنا وآخر يجلب من موضع الى موضع فيخبز الخباز للزراع الحاصد ويزرع ويحصد الزارع والحاصد للخباز وهؤلاء لمتخذ الكن ومتخذ الكن لهؤلاء فتجتمع

الافعال عند النظام الذى يسوق الى غاية هى بقاء الناس وحسن حياتهم بل ترى الاوقات المختلفة والفصول المتباينة الطباع كذلك ايضا تنساق الى غاية تعد الشتاء وتمد الربيع وتظهر الصيف وتكمل الخريف هذا فى النبات والثمار والحيوان . وكذلك تنبث الاشجار فتثمر الثمار وتقع الى الارض فتنبت الاشجار فتستبدل لاحقا لسابق وتستبقى نوعا على الاستمرار . وسائر ما ذكر فى الطبيعيات من احوال الاكوان والمتكونات فى الشخص الواحد من النبات والحيوان باعضائه المختلفة وافعالها المتفننة وفى الاشخاص المختلفة من النوع الواحد والانواع من الجنس والاجناس فى الوجود كله على ما ظهر فيه من الحكمة الدالة على سابق العلم الآخذ من المبادىء والبدايات السابق الى الغايات والنهايات وتلك افعال تجتمع الى فعل وفعل يجتمع الى فعل بعد افعال اجتمعت اليهما للسياقة الى فعل آخر هو غاية لهما فذلك الفعل عن علم سابق وتلك السياقة عن حكيم عالم مريد وعارف فللافعال الارادية والارادات مبدأ أول فكما ان مبدأ وجود كل موجود هو الموجود الاول كذلك مبدأ كل علم هو علم الاول فهو علم الاول ومبدأ كل حكمة حكمة أولى هى حكمة الاول كذلك مبدأ كل ارادة ارادة اولى هى ارادة الاول لما ثبت من وحدانية المبدأ الاول لكل موجود فالمبدأ الاول مريد بدليل وجود الارادات فى خلقه وعالم بدليل وجود العلم فى خلقه وحكيم بدليل وجود الحكمة فى خلقه وجواد بدليل جوده بخلقه وقادر بدليل قدرته على خلقه وعارف بانواع العرفان بدليل المعرفة الموجودة فى خلقه فذاته مبدأ أول لوجود الذوات وفعله للافعال

وصفاته للصفات فهو المبدأ الاول العام المبدئية لسائر الموجودات وليس لصفاته الذاتية مبدأ سوى ذاته فليس له فى علمه معلم ولا فى معرفته معرفة مرشد ولا فى ارادتـــه الاولى سبب موجب غير ذاته ونقول انك كما أوجبت العلم فى مخلوقاته عن علمـــه والمعرفة عن معرفته والارادة عن ارادته فكذلك قل ان الطبيعـة عن طبيعته وذلك ان الفرق بين الافعال الطبيعية وغيرهـا هو ان الافعال الطبيعية تصدر عن فاعلها بغير معرفة وعلم منه فالفرق بينها وبين غيرها هدم المعرفة والأعدام لاعلة لها حتى تنسب الى مبدأ أول أو ثان فالعلم دليل على علمه كما ان الوجود دليل على وجوده الواجب والجهل ليس يدل على الجهل كما لا يدل العدم على العدم فليس للاعدام علل حتى ترد الى المبدأ الاول وانما لك ان ترد اليه علية الوجود فى كل موجود فان كـــانت بالطبع وعنيت بذلك الصدور بالذات عن الذات مع معرفة وعلم فذلك جائز فى مذهب الحكمة الناظرة فى المعانى وربما لم يجز فى مذاهب قوم حدوا ما اطلقوه عليه من العبارات فى صفاته بحد مقبول راجع الى امر مطاع فقالوا نسميه ربا وخالقا وموجدا ولا نسميه علة ولا مبدأ أولا وذلك تحريم لفظ ولا يحرمون معنى الا بالحجـــة المانعة كما لايجوزون الا بالحجة المجوزة ولا يجب الا بالحجة الموجبة .

وأقول ان له التمام والكمال بذاته من ذاته لا بغيره ولا من غيره فانه لا غير معه فى الوجود اعنى الوجود المسارق لوجـــوده الواجب بذاته بل كل ما فى الوجود منه وعنه وجد بعد وجوده فليس له فى وجوده مع ولا قبل حتى يستفيد منه حالا أو يكتسب منه تماما أو كمالا والتام والكامل يقال على ذى التمام والكمال اذا كان من شأن طبيعته ونوعه ان تكون له صفات فكانت لـــه

باسرها من غير ان يعوزه منها شيء فحينئذ يقال له تام وكامل بقياس شخص آخر من نوعه لم تجتمع له تلك الصفات التى من شأنها ان تكون له بطبيعته ونوعه كالانسان مثلا الذى من شأنه ان تكون له بطبيعته ونوعه الكمال الذى فى صحة مزاجه وتناسب اعضائه وقدرته على حركاته وتحريكاته وفطنته بقوة ذهنـة وكماله بعلمه ومعرفته لسائر العلوم التى من شأنه ان يعلمها والصناعات التى من شأنه ان يعلمها فيقال له حينئذ كامل من جهة اجتماع اوصافه التى من شأنه ان تكون له بنوعه واكمل واتم بالقياس الى شخص آخر من نوعه له بعض ما له من ذلك لاكله كصحة بدن من غير حسن وتناسب اعضاء أو كليهما من غير فطنة أو فطنة من غير علم مكتسب ولاملكة عملية يقدر بها على العمل فبذلك يقال للاول تام وكامل واتم واكمل من الثانى والاول تعالى له من صفاته عن ذاته وبذاته كل ما من شأنه ان يكون له لانه له بذاته ومن ذاته لا ينتظر فيه سببا خارجا عن ذاته حتى يوجبه له كما ينتظر المتعلم العالم والمستطب الطبيب فانك قد علمت ان كل ما للشيء بذاته لا يصح ان يرتفع عنه فى وقت من الاوقات التى توجد فيه ذاته ٠

وبالجملة فانا نصف الموجودات بصفات لها بها تمام وكمال وبهاء وجمال وحسن ومجد يتم ويكمل لمن كان له منها ما من شأنه ان يكون له فيوصف بذلك ويمدح ويفضل على ما من شأنه ذلك وليس له أو على ما ليس له ولا من شأنه ان يكون له وكل ذلك اعنى الموصوفات وصفاتها والتامات والكمالات وتماماتها

وكمالاتها موجودة فى الوجود عن المبدأ لأول الواجب الوجـــود بذاته لانها اما عنه واما عن ما عنه وما عنه فعنه فهى عنه المتأخر منها احق بالنسبة اليه من جهة كونه افقر واحوج بذاتـــه فى وجوب وجوده عن علله الكثيرة التى هى عنه فهو الى العلة احوج فان الذى يستغنى فيما يحتاج اليه باسباب اكثر افقر من الذى يستغنى فيه باسباب أقل وكل فقير الى شىء فهو فقير الى السبب الموجوب لذلك والى سبب السبب والاولى بذلك هو السبب الاول الموجب لوجود كل سبب ومسبب فالافقر وهو المتأخر أولى بالعلة الاولى من حيث هو اليها احوج حتى يوجده باسبابه واســـباب اسبابه والمتقدم احق بالنسبة اليه من جهة اخرى وهى كونـــه موجودا عنه بغير واسطة فكل صفة لموصوف انما هى له منه وهو معطيها له لا على طريق النقل بل على طريق لايجـــاد والتسبب كالنور من المنير والمصباح من المصباح اللذين لا ينقص فيهمـــا ما عند المعطى باعطائه وما عنده عنده بحاله لا محالة ان لم يزد بالعطاء لم ينقص بل يعطى أقل مما عنده كالنور من النور أو مثله كالمصباح من المصباح أو اكثر منه فى العدد والمقدار لا فى النوع كاللهبة عن الشرارة ولا يصح ان يعطى العلة ما هو اكثر مما لها فى نوعه ومعناه وجوهره الذى هو صورته النوعية كما لا يسخن الحار شيئا فيجعله احر منه وكما لا ينير النير شيئـــا فيجعله انور منه فكل جمال وبهاء وتمام وكمال لموصوف بوصف انما هو مع الموصوف به من عند العلة الاولى فلها منه اعنى من ذلك الوصف اكثر مما لكل موصوف ولا يمكن ان يكون أقل على ما قيل ، فاذا كنا نعرف ما للمعلولات الاواخر دون الوسائط

التى لا نعرفها و لانعرف ما لها من ذلك من الملائكة والروحانيين ونعرف على طريق الجملة ان التى لتلك الوسائط من ذلك اضعاف ما لهذه التى نعرفها واضعاف الاضعاف لما علا منها وقرب من العلة الاولى ٠

هذا قول مطلق فى كل حسن حسن وجمال جميل وفضيلة فاضل وخير وبهاء ومجد وسائر ما تدل عليه الفاظ المدائح فللقائل ان يقول فيه من ذلك بمعنى المبالغة فى كل ما هو خير وجمال وكمال وتمام على الحقيقة ويعنى بما يقوله ويفهم مما يسمعه الغاية القصوى التى لا يشاركه فيها المشارك فى اللفظ والتسمية الا فى بعض من المعنى يقل عن ان ينسب الى الكل نسبة معلوم الى معلوم فى التجزية والاضعاف والفضلية الافضل بمعنى الغاية فى ذلك باسره والغاية هاهنا من الوجود والموجود لا من المتصور المعلوم فانه غير محدود ويحده الوجود وهذه هى الصفات الايجابية ٠ واما السلبية التى بمعنى التنزيه والتقديس والطهارة فكذلك ايضا ينبغى ان يتصورها العاقل فى معقوله ويدل عليها بالفاظه فى الاعدام والنقائص والمباينات والمضادات فتلك سلوب فى العقل والمعقول ليست اشياء موجودة مرفوعة عنه اعنى النقائص والاعدام وانما ارتفاعها عنه فى عقل العاقل وتصور المتصور والا فالذى يرتفع فى الوجود ويبعد عن الشىء الموجود انما هو شىء موجود كالضد والمباين فاذا قال قائل انها عنه ومنه على انه علتها الاولى التى بالذات من غير واسطة فقد قال بما يخلف التقديس والتنزيه والذى قاله النبى العالم فى

ذلك ان الشر لا يجاورك والاشرار لا يقربوك ولانقربهم فذلك معنى القدس والنزاهة وهو بعد الاشياء التى تنسب الى النجاسة من قدسها وابعادها عن مرتبة وجوده لا كما نرهه قوم ، بـان قالوا يجل عن معرفة الاشياء باسرها ، وقال أخرون بل عن بعضها ولو وجب اجلاله وتنزيهه عن البعض لوجب عن الكل فان الكل بقياسه سفل وهو الاعلى وقليل وهو الاكثر وصغير وهو الاكبر وهو حى اعنى فعال عارف بما يفعل فان الحى فبما نتعارفه يقال لمن هذه حاله حتى اذا فقد ان يفعل أو ان يشعر بفعله قيل له موات أو جماد كالانسان الميت فانه يقال له ميت لبطلان حسه وحركته وشعوره ومعرفته والسيف يقال له جماد لعدم شعوره بفعله لكن الحى منا تصدر افعاله عن اعضائه بقوة فيها يفارقها بالموت فتعدم افعالها فالجسد منا والأنه هو الفعال الذى نشعر به لكن مصدر الفعل منه قوة هى نفس فيه وهو حى بها وميت بعدمها والله تعالىحى بذاته ولا بقوة فيه كما فى الجسد منـا وحياته له منه واجبة الوجود بذاتها لا كالنفس التى فينا فان وجودها بغيرها وعن غيرها وارادته لأفعاله على الوجه الذى سبق القول به .

وايضا فان افعالنا تصدر عن تصور ومعرفة من نفوسنـا تتبعها عزيمة محركة لاعضائنا نحو الفعل لقصور نفوسنا عن اتمام الفعل بذاتها وهو قادر لا بقدرة بل بذاته يتم فعلـه بتصوره وارادته وهو معنى ما قيل من انه يقول كن فيكون وذلك

ايضا يكون منا بتصور يتبعه تفكر فى الموجبات والصوارف تخلص به العزيمة على ايجاب الفعل ثم تنبعث عنا الارادة للفعل بالعزيمة المصممة البرية عن الترجيح والتوقف والتردد بين فعل ولا فعل وبتلك الارادة الحاتمة تحرك نفوسنا الاعضاء التى هى مبادىء الافعال وآلاتها نحو الفعل وهو تعالى يحيط بكل شىء علما ويحضر فى علمه مع تصوره الأمر كل موجب وصارف معه معا لا يتوقف فيه على ترداد الفكر من شىء الى غيره بل يسع علمه الكل معا البتة وهو جواد لجوده بالوجود بذاته ولاجل ذاته لالجزاء أو عائدة تعود عليه مما يوجده ومن يوجده فان الذى يسمى من الناس جوادا هو الذى يعطى بغير جزاء مشروط ولا عائدة مطلوبة لكن الجواد منا وان لم يطلب العائدة ويشترطها ويقتضى بها فانه يتوقعها بالحمد والثناء والمجازاة ممن يعرفه بذلك فيجزيه على خلفه وجميل افعاله بايصاله الى بغيته من حاجاته ودفع ما يكرهه من مؤذياته والله تعالى غير محتاج الى شىء فان الكل له ومن عنده ولا يخاف شيئا فانه لاضد له فليس لجوده سبب سوى الجود الذى هو منه وله فهو الجواد حقا وكذلك هو الغنى ولا جود الا عن غنى فان الفقير اذا جاد فقد اضر بنفسه من جهة ما وهى حاجته الى ما جاد به وأتم من ذلك باسره ان الجواد والكريم منا يفقره الجود والكرم من أجل ان الذى يعطيه ويجود به من الاموال يعدمه هو وينتقل منه الى من جاد به عليه وجود الله تعالى لا ينقصه شيئا كما قلنا فى النور والنار على طريق الفعل والابداع والايجاد والاحداث لا على طريق الانتقال

فخزانته لا ينقصها عطاؤه كما ينقص خزائن الملوك فهو الحي القادر المريد الآمر الغنى الجواد العلى العظيم القدوس الطاهر العارف العالم على التحقيق بكل ما ومن يوصف بشىء من هذه الصفات فانما يوصف بها على سبيل المجازو الاستعارة وبعض المعنى والحقيقة والوضع الاول بتمام المعنى منها له دون غيره فهذا قول جامع فى الصفات يفيد مع معرفتها محجة المعرفة بها وبما ينضاف اليها ٠

اثبات الغاية والعلة الغائية للموجودات

قد ثبت مما قيل الى ههنا وجوب وجود علة فاعلية هى مبدأ اول لوجود كل موجود سواها وقد كان سبق القول فى هذا العلم وفى الطبيعيات فى العلة المادية وفى الصورة وانها علة ايضا من علل المركبات وعرف ما الغاية وانها التى لاجلها يفعل الفاعل فاما ان لكل فعل ومفعول غاية وهل الغايات تنتهى الى غاية واحدة قصوى او الى غايات كثيرة فهو الذى يراد بيانه ههنا ٠

فقد قال قوم ان من الموجودات ما لا غاية لـــه فى وجوده وفعله ، وقال آخرون بل لكل فعل وفاعل غاية لاجلها فعل الفعل واليها ينساق الفعل ، وقال قوم بكثرة الغايات القصوى كما قالوا بكثرة المبادىء الاولى الشاعلة ، وقال قوم بوحدة الغاية القصوى وهم القائلون بوحدانية المبدأ الاول الفاعل ٠

والذين قالوا بان من الموجودات ما لا غاية له سموا ما لا غاية له فى وجوده وفعله عبثا من جهة الفاعل وقالوا بما ليس عن فاعل قاصد وسموه اتفاقا وقالوا انه لا يكون لغاية اصلا فمما قيل فيه انه عبث ولا غاية له حركة الفلك وما يتبعها من الكون والفساد الذى منه حياة الحيوان وموته وخلق النبات وعدمه فما غايته الفناء لا غاية له والكون يتبعه الفساد ليس بغاية فالكائن الفاسد لا غاية له ويتطرق الى الاوهام فى الغاية مثل ما تطرق فى الفاعل ان يكون لكل غاية غاية ولا يتناهى كما يكون لكل فاعل فاعل ولا يتناهى اما طولا واما دورا • فمما نرى ان له غايات ولغاياته غايات الى غير نهاية الاب للابن والابن لابنه ولا يتناهى طولا والمطر لنداوة الارض ونداوة الارض للبخار الصاعد والبخار الصاعد للمطر فيكون المطر غاية لصعود البخار وصعود البخار غاية لنداوة الارض ونداوة الارض غاية للمطر فتذهب الغايات فى ذلك دورا كما ذهبت الاسباب الفاعلية فى هذا فيجب ان نطلب الغاية الحقيقية على الاطلاق ان كانت وقبل ذلك فقد علمت ان الغاية قد تكون علة لذى الغاية فى الذهن وقبل الوجود عند الفاعل ويكون الفاعل والمفعول الذى هو ذو الغاية علة لها فى الوجود كالكن من البيت فانه يسبقه الى ذهن البناء الذى كان فى ذهن البناء منه علة لكونه بانى البيت فكان علة لبناء البيت وبناء ا لبيت صار علة لوجود الكن وحصوله فى الاعيان فكان من حيث هو غاية علة فى الذهن ومن حيث هو موجود فى الاعيان معلولا وليس ذلك فى كل غاية وانما هو فى

غاية ما كالذى مثلنا فى الكائنات وفى الافعال الارادية الصرفة التى تفعل بارادة حادثة تكون تلك الارادة علة كون الفاعل فاعلا ويكون سبب تلك الارادة ذلك الامر المتصور فى الذهن المطلوب حصوله في الوجود وليس كذلك الافعال الطبيعية الصادرة عن طبائع الاشياء وذواتها التى لا يستأنف فعلها لغاية تعقلهـــا وتصورها فان النار اذا احرقت لغاية فغايتها النار ايضـــا أى صيرورة المحترق نارا فغاية النار فى احراقها النار .

فان قيل ان النار الفاعلة غير النار التى لاجلها قيل انـــه كذلك فى الكلام الجزئى لا فى طبع النار الكلى فانها كذلك لذاتها وطبعها فان كان لها غاية غيرها مثل الطبخ والانضاج والاضاءة فهى غاية لغير النار اعنى لمستعملها فى ذلك ولذلك لا يـــكون الاحراق بهذا الاعتبار غاية قصوى اولى لكن غاية قريبة وكذلك لا يكون الكن للبيت غاية قصوى بل له غاية هى اعتدال الهواء المحوى فيه ولذلك غايـــــة أخرى وهى اعتدال المزاج ولذلـــك غاية أخرى هى الحياة والالتذاذ بها ولحياة الانسان المطلوبـــة بذلك جميعه غاية اخرى تكون له فى العقبى والمآل .

مصادر النصوص

مصـــادر النصـــوص

١ ـ ابن أبى أصيبعة ، موفق الدين أبو العباس أحمد بن قاسم ، (المتوفى ٦٥٠ هـ) :

عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، القاهرة ١٨٨٢ .

٢ ـ ابن حزم الظاهرى الأندلسى ، أبو محمد على بن أحمد ، (المتوفى ٤٥٦ هـ) :

الفصل فى الملل والأهواء والنخل ، القاهرة ١٩٨٨ .

٣ ـ ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، (المتوفى ٨٠٨ هـ) :
المقدمة ، طبعة دار الفكر .

٤ ـ ابن رشد ، أبو الوليد محمد بن أحمد ، (المتوفى ٥٩٥ هـ):
فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تحقيق محمد عمارة ، دار المعـــارف بمصر ١٩٧٢ ، سلسلة ذخائر العرب .

٥ ـ ابن سينا ، أبو على الحسين بن عبد اللـــه بن الحسن على ، (المتوفى ٤٢٨ هـ) :

أ ـ تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٠٨ .

ب ـ الشفاء ، الاليهات ، الجزء الأول والثانى ، حققه

الأب وقنواتي وآخرين ، وراجعه ابراهيم مدكور ،
وزارة الثقافة والارشاد القومي،القاهرة ١٩٦٠ ·

جـ ـ منطق المشرقيين ، القاهرة ١٩١٠ ·

٦ ـ أبو البركات البغدادى ، هبة الله ابن على بن ملكـــا ،
(المتوفى ٥٤٧) ·

المعتبر فى الحكمة الالهية ، الطبعة الأولى ، دائرة المعارف
العثمانية بحيدر آباد الدكن ١٣٥٨ هـ ·

٧ ـ أبو حيان التوحيدى ، (المتوفى ٤٠٣ هـ) :

الامتاع والمؤانســـة ، تحقيق أحمد أمين وآخرين ،
القـــاهرة ١٩٤٢ ·

٨ ـ اخوان الصفاء : جماعة ظهرت تعاليمهم فى النصف الثانى
من القرن الرابع الهجرى :

رسائل اخوان الصفاء القاهرة ١٩٢٨ ·

٩ ـ امام الحرمين الجوينى ، أبو المعالى عبد الملك بن أبو محمد ،
(المتوفى ٤٧٨ هـ) ·

كتاب الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقـــاد ،
حققه محمد يوسف موسى وآخرين ، مكتبة الخـــانجى
بمصر ·

١٠ـ الشهر ستانى ، أبو الفتح محمد بن أبى القاسم عبد الكريم (المتوفى ٥٤٨ هـ) :
كتاب الملل والنحل ، مطبوع على هامش كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم ، مكتبة ومطبعة صبيح بالقاهرة ١٩٦٤ ٠

١١ـ صاعد بن أحمد ، القاضى أبو القاسم ، (المتوفى ٦٤٢ هـ):
طبقات الأمم ، طبعة بيروت ٠

١٢ـ عبد القاهر بن طاهر البغدادى ، الأستاذ أبو منصـــــور التميمى ، (المتوفى ٤٢٩ هـ) :
كتاب أصول الدين ، التزم نشره وطبعه مدرسة الالهيات بدار الفنون التركية باستانبول ، الطبعـــــة الأولى ، ١٩٢٨ ٠

١٣ـ الغزالى ، أبو حامد محمد بن محمد ، (المتوفى ٥٠٥ هـ) :
تهافت الفلاسفة ، تحيقق سليمان دنيا،الطبعة السادسة، دار المعارف بمصر ١٩٨٠ ٠

١٤ـ الفارابى ، أبو النصر محمد بن محمد بن طرخان بناوزلغ، (المتوفى ٣٣٩ هـ) :

أ ـ كتاب تحصيل السعادة ، طبعة حيدر آباد ٠

ب ـ التنبيه على سبيل السعادة ، طبعة حيدر آباد ٠

جـ ـ كتاب الجمع بين رأييى الحكيمين ، حققه البير نصرى نادر ، دار المشرق ،، بيروت ١٩٦٨ ٠

د ـ ما ينبغى أن يقدم فى تعليم فلسفة أرسطو ، المطبعة السلفية ٠

١٥ـ القاضى أبو الحسن عبد الجبار ، (المتوفى ٤١٥ هـ) :

المغنى فى أبواب التوحيد والعدل : الجزء الثانى عشر: النظر والمعارف ، تحقيق ابراهيم مدكــــور ، وزارة الثقافة والارشاد القومى ، مصر ٠

مطبعة التقدم
عبد القادر التونى


دار الجامعات المصرية

